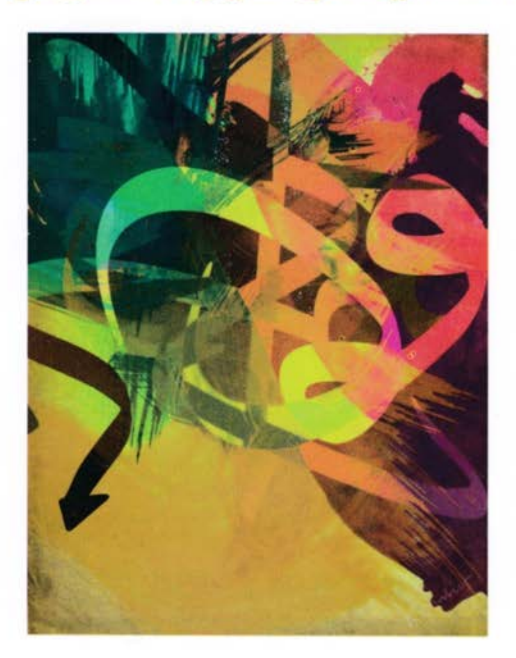
اللسانيات العربية
رؤى وآفاق

الجزء الرابع
اللسانيات وتحليل النصوص



موسوعة لسانية أشرف عليها وحررها
الأستاذ المساعد الدكتور
حيدر غضبان

اللسانيات العربية

رؤى وآفاق

الجزء الرابع

اللسانيات وتحليل النصوص

موسوعة لسانية أشرف عليها وحررها

الأستاذ المساعد الدكتور

حيدر غضبان

تقديم الأستاذ الدكتور

أبو بكر العزاوي

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2019

الكتاب

اللسانيات العربية رؤى وآفاق

تأليف

حيدر غضبان

الطبعة

الأولى، 2019

عدد الصفحات: 266

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2018/6/2726)

ISBN 978-9923-14-008-6

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com

facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905



الفهرست

اللهم أنزل على قبرها الضياء والنور
والفسحة والسرور
اللهم اقبلها في عبادك الصالحين
واجعلها من ورثة جنة النعيم

اللسانيات وتحليل النصوص

القوة الإقناعية للاستعارة

دراسة في خطاب الأبوية المستحدَثة في العالم العربي[1]

د/عماد عبد اللطيف

جامعة قطر

الاستعارة ظاهرة لغوية متغلغلة في النشاط اللفظي البشري. وهي تمثل في الوقت الراهن إحدى الظواهر اللغوية الأكثر خضوعا للدراسة في إطار الدراسات اللغوية بوجه خاص والعلوم الاجتماعية والإنسانية بوجه عام. وقد تحوَّلت الاستعارة بالفعل على مدار العقود الثلاثة الماضية إلى حقل بيني، تتشارك فيه علوم اللغة بفروعها المختلفة وعلوم الأدب والبلاغة والفلسفة وعلم النفس والاجتماع والسياسة والقانون والاتصال. وكان ذلك متبوعًا - ومصحوبًا - بتطور هائل في مناهج دراستها، والنظريات المفسرة لعملها.

يتبنى البحث منظورًا معرفيًا للاستعارة؛ والتعريف الكلاسيكي للاستعارات المفهومية، كما يقدمه جورج لاكوف أحد أبرز مؤسسي المنظور المعرفي للاستعارة هو أنها: 'انتقال المفاهيم من حقل إلى آخر، بما يتيح استخدام أشكال من التفكير والمفردات الموجودة في حقل ما وتوظيفها في حقل آخر'[2]. وهي بذلك تضم الاستعارة بمعناها في البلاغة العربية القديمة التي يتم فيها نقل بعض صفات شيء ما إلى شيء آخر، إضافة إلى التشبيه الذي يتم فيه المقارنة بين بعض صفات شيء ما ببعض صفات شيء آخر، وفي بعض الأحيان أيضًا

---

(1) نشر هذا البحث من قبل ضمن كتاب 'استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي'، الهيئة العامة للكتاب، مصر 2012.

(2) انظر:

Lakoff, G. (2002). Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think. Chicago: University of Chicago Press, 2002, p 63.

الكناية التي يتم فيها الربط بين معنى ما ومعنى آخر؛ بواسطة علاقة التجاور. ويمكن القول إن مفهوم الاستعارة في هذا الإطار يتضمن كل استخدام مجازي للمفردات، كما أنه يتعامل معها على مستوى المفاهيم. وسوف يعمل هذا البحث على الاستعارات التي تنتمي إلى حقل حياتي محدد هو؛ السياسة. وبصياغة أكثر تحديدًا فإن البحث يستكشف بعض الوظائف الإقناعية والحجاجية للاستعارة في الخطاب السياسي العربي المعاصر؛ وبخاصة في تجليات الخطاب الأبوي المستحدث، الذي يهيمن – تقريبًا على الخطاب السياسي الرسمي- في أغلب البلدان العربية.

يتكون البحث من قسمين؛ الأول تأصيل نظري موجز لبعض الأبعاد المعرفية للاستعارات السياسية؛ أتناول فيه؛

1- وظائف الاستعارات السياسية؛
2- بعض النظريات المفسِّرة لعمل الاستعارة، خاصة في لغة السياسة؛
3- طرق دراسة الاستعارة في الخطب السياسية.

أما القسم الثاني فتطبيقي، يدرس الاستعارات المؤسسة للأبوية المستحدثة في الخطاب السياسي العربي؛ خاصة الاستعارة المحوريَّة "الوطن عائلة"، والتي تتفرع عنها واحدة من أكثر الاستعارات شيوعًا في خطابنا المعاصر وهي استعارة "الحاكم أبٌ للشعب". وسوف أتخذ من خطب الرئيس المصري الراحل (1918–1981) مادة للتحليل.

1- الوظائف العامة للاستعارة في الخطاب: من الإقناع إلى الإنجاز

لقد تعرَّض عدد من الباحثين للوظائف التي تقوم الاستعارة عامة بإنجازها في الخطاب[1]. وقد لخصت إيلينا سامينو (Semmino، 2008) هذه الوظائف في:

1- تتيح الاستعارة التفكير والكلام عن مناطق الخبرات المجردة والمعقدة والذاتية وغير المحددة بوضوح، من خلال الخبرات الملموسة والبسيطة والفيزيقية والمحددة بوضوح،

---

(1) انظر على سبيل المثال، لاكوف، جورج ومارك جونسون. 1980. الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، 1998.

Goatly, A,. 1997. The language of Metaphors. London; New York: Routledge.

التي غالبًا ما تكون مرتبطة بخبراتنا الجسدية. وتذكر سامينو أن هذه الوظيفة تجعل الاستعارة ظاهرة لغوية ومعرفية حاسمة، إلى حد القول بأنها جزء مهم من قدرات الإبداع والتجديد التي أدت إلى تطور الإنسان الحديث. وفي هذا ما يبرر الاهتمام الذي حظيت به عبر السنوات الماضية.

2- الوظيفة العامة الثانية ترتبط بتمثيل الواقع؛ فالاستعارة يمكن أن تُستخدم في الإقناع والتعليل والتقييم والشرح والتنظير وعرض مفاهيم جديدة للواقع وما شابه ذلك. وقد تكون أداة حجاجية، تُوظف برهانًا ودليلا على رأي أو موقف أو توجه ما.

3- يمكن الإفادة من الاستعارة في بناء العلاقات الشخصية والتفاوض بشأنها، وذلك عندما تُستخدم الاستعارة على سبيل المثال في التعبير عن الاتجاهات والمشاعر أو في التسلية أو الاندماج أو تأكيد الحميمية أو الحفاظ على الصورة الإيجابية للآخرين أو النيل منها face - threatening أو إتاحة الانتقال من موضوع ما إلى آخر.

4- يمكن أن تضيف الاستعارة أيضًا إلى البناء الداخلي للنص وإلى علاقاته النصية، فمن الممكن أن تستخدم في تقديم ملخص للنص أو في جذب انتباه الجمهور إلى أجزاء محددة منه..إلخ[1].

وقد اهتم عدد من الباحثين برصد الوظائف التي تسعى الاستعارات السياسية – تحديدًا– لإنجازها[2]. فقد ذهب ميو إلى أن الوظيفة الأساسية للاستعارات السياسية هي

---

(1) انظر:

Semino, E. 2008. Metaphor in Discourse. Cambridge University Press.p p 50-55.

(2) انظر على سبيل المثال: تومسون (1996)، مرجع سابق، وموللر:

Müller, R. (2005). *Creative Metaphors in Political Discourse: Theoretical considerations on the basis of Swiss Speeches*. In http://www.metaphorik.de/09/mueller.pdf

تاريخ الدخول 7 مارس 2008، وميو:

Mio, J. S. (1996). Metaphor, Politics and Persuasion. In J. S. Mio and A. N. Katz(eds.), *Metaphor:* Implications *and Applications*, pp. 127-46. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates. و ،Mio, J. S. (1997). Metaphor and Politics. Metaphor and Symbol, 12 (2), 113-33. :وسوبوري وديلارد ،Sopory, P., & Dillard, J. P. (2002). The Persuasive Effects of Metaphor: A Meta-Analysis. *Human Communication Research* 28:3, 382-419

الإقناع[1]. وأضاف سوربوري وديلارد وظائف أخرى منها؛ تدعيم مصداقية المتكلم، وتقليص الحجج المضادة[2]. أما موللر فقد ذهب إلى أن الاستعارة قد تستخدم في التواصل حول شيء لا تستطيع اللغة الحرفية التعبير عنه بكفاءة بسبب عجز المفردات الحرفية. وأنها قد تكون مفيدة في المواقف التي قد يتم فيها تهديد الصورة الإيجابية للذات؛ وهي مواقف يكون من المناسب فيها الحديث عن موضوع ما بأسلوب غير مباشر. كما قد تضيف حيويةً لخطبة ما؛ أو تساعد في بناء الحجج والبراهين. أما الاستعارات الإبداعية فقد تقدم زوايا نظر مختلفة للموضوع[3].

إضافة إلى الوظائف السابقة سوف نبرهن على أن الاستعارة تُستخدم أداةً من أدوات الفعل السياسي؛ فهي تستخدم أداةً للتحريض والتحفيز والإقصاء والإغراء والتمييز والهيمنة وإصباغ الشرعية ووأد المقاومة وإجهاض النقد. إنها لا تقول أو تعبر فحسب، بل تفعل أيضًا. وسوف تكون غاية هذا البحث هو دراسة طبيعة ما تُنجزه بعض الاستعارات والكيفية التي تقوم بفعله من خلالها؛ وذلك استنادًا إلى قدرتها الإقناعية والحجاجية. ومن هنا كان لابد من التعرض بشكل تفصيلي للنظريات المفسرة لعمل الاستعارة في حقل السياسة.

2- كيف تفعل الاستعارات السياسية؟

توجد عدة نظريات تفسر الطريقة التي تعمل بها الاستعارات السياسية سوف نناقشها فيما يأتي.

(1) انظر، ميو (1996)، مرجع سابق، ص133-143.

(2) سوبوري وديلارد، مرجع سابق، ص 385-386.

(3) نقلاً عن موللر، 2005، مرجع سابق.

2. 1. الاستعارة التوليدية: القفز من «يكون» إلى «يجب»

قدم دونالد شون (1979) تصورا للطريقة التي تعمل من خلالها الاستعارة مستندًا إلى مفهوم الاستعارة التوليدية Generative Metaphor[1]. يرى شون أن الاستعارة التي تقدم وصفا لمسألة أو مشكلة ما تنطوي في الوقت ذاته على اقتراح لحل هذه المسألة أو المشكلة. ويمكن توضيح فكرة شون بواسطة المثال الآتي: إذا تم وصف الأحزاب السياسية المعارضة في بلد ما بأنها «خراج في جسم الوطن» فإن هذه الاستعارة توجه المستمع إلى الوسيلة المثلى للتعامل مع الأحزاب المعارضة؛ أعني «الاستئصال». أما إذا تم تصويرها بوصفها «ضمير الوطن»؛ فإن هذه الاستعارة توجه المستمع إلى الوسيلة المثلى للتعامل معها؛ أعني الدفاع عن ضرورة وجودها، والحرص على أن تقوم بمهامها بكفاءة. ويطلق شون على الانتقال من عملية التسمية (الوصف) إلى الفعل "القفزة المعيارية إلى التوصيات والحقائق إلى القيم، من «يكون» إلى «يجب»"[2]. والاستعارة التوليدية هي الاستعارة التي تقوم بتشخيص مشكلة ما من مشكلات المجتمع، بحيث يتولَّد من هذا التشخيص اقتراح لحلها.

2. 2. نظرية الاستعارات المفهومية: القفز من «الاستعارة» إلى «الإدراك»

من المؤكد أن نظرية الاستعارات المفهومية قدمت أحد أهم التفسيرات لكيفية عمل الاستعارات السياسية وأكثرها شمولاً وتأثيرًا. وسوف نتعرف على كيفية عمل الاستعارات السياسية وفق هذه النظرية بالاعتماد على دراسة جورج لاكوف الضخمة التي خصصها لتحليل استعارة مفهومية واحدة هي «الأمة أسرة»، في لغة السياسة الأمريكية المعاصرة، وهي

---

(1) قدّم أحمد صبرة عرضا موجزا لنظرية شون حول «الاستعارة التوليدية»، في مقال بعنوان المجاز ورؤية العالم. متاح على الرابط الآتي:

docs.ksu.edu.sa/DOC/Articles44/Article440611.doc، تاريخ الدخول 23/ 12/ 2007.

(2) انظر:

Schön, D. A. (1979) "Generative Metaphor. A Perspective on Problem Setting in Social Policy", in A. Ortony (ed.) *Metaphor and Thought*, pp. 44–56. Cambridge: Cambridge University Press, p 138.

دراسة وصفها موسلف (2004) بأنها "الدراسة الأكثر نسقية من بين البحوث المعنية بدراسة الاستعارات السياسية في إطار نظرية الاستعارات المفهومية"[1].

ويرى لاكوف أنه من الشائع إلى حد كبير بالنسبة للاستعارة المفهومية أن تكون ثابتة في النسق المفهومي البشري، وأن الآلاف منها يسهم في تشكيل نمط تفكيرنا، وأن البشر يستخدمونها بدون جهد أو وعي، ومع ذلك فإنها تلعب دورًا هائلا في صياغة رؤيتهم للعالم[2].

تقوم نظرية الاستعارات المفهومية بتفسير الطريقة التي تعمل بها الاستعارة من خلال اقتراح أن الاستعارة تتيح التفكير في شيء والتكلم عنه بمفردات شيء آخر بواسطة عملية ربط. يميز لاكوف في تحليله للاستعارة بين: 1) مجال المصدر Source Domain (أي المعلومات التي لدينا عن الأسرة في المثال السابق)؛ 2) مجال الهدف Target Domain (أي المعلومات التي لدينا عن الأمة في المثال السابق)؛ 3) عملية الربط Mapping، التي تعني أن إدراك مجال الهدف وفهمه يتم بواسطة ربطه بمجال المصدر. وتنطوي عملية الربط على اختيار لبعض خصائص مجال المصدر وربطها بمجال الهدف.

في المثال السابق تقوم استعارة «الأمة أسرة» بتأطير إدراكنا وفهمنا للأمة (الهدف) بواسطة الربط بينها وبين المعلومات التي لدينا عن الأسرة (المصدر). ويعني ذلك أننا نستخدم النسق المعرفي الذي يحكم إدراكنا للأسرة في إدراكنا للوطن. يترتب على ذلك أن الاستعارة "ليست مجرد طريقة في الكلام عن شيء ما بمفردات شيء آخر، لكنها دليل على أننا نفكر في شيء ما بمفردات شيء آخر"[3]. ومن ثمَّ، فإن تغيير المفردات التي نتكلم بها عن شيء ما يؤدي إلى تغيير إدراكنا لمجال المصدر وتغيير فهمنا له. والمثال الشائع لذلك هو استعارة

---

(1) انظر:

Musolff, A. (2004). Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates About Europe / Houndmills: Palgrave Macmillan, p 2.

(2) نفسه، نفس الصفحة.

(3) انظر:

Semmino, E. (Manuscript). Metaphor in Discourse. Cambridge University Press, Cambridge, p. 9.

«الجدال حرب» التي تؤطِّر مفهوم الجدال بالاعتماد على مفهوم الحرب؛ في حين قد يؤدي استخدام استعارة أخرى مثل «الجدال رقص» إلى إدراك وفهم مختلف لطبيعة الجدال. فالاستعارة وفقا لنظرية الاستعارات المفهومية تقوم بتحديد الطريقة التي نفكر بها في كثير من جوانب الحياة البشرية. إنها تؤطر خبراتنا ومعارفنا وتضعها في أطر استعارية كبرى. تقوم هذه الأطر بتوجيه إدراكنا وفهمنا للخبرات الجديدة التي نتعرض لها.

يشترك التصوران السابقان في فكرة أن الاستعارة ليست مجرد سمة بلاغية أو حُلية تزيينية، بل أداة لإنجاز أفعال، ووسيلة لصياغة معتقدات واتجاهات، وآلية إقناع وتأثير، ومصدرًا لحجج ناجزة. كما تشترك في أن الاستعارة ليست مسألة كلمات أو مجرد لغة؛ بل هي تخص في المقام الأول الذهن والتفكير. ويمكن أن نقول إن التصورين متكاملان؛ فتفسير شون لعمل الاستعارة يكشف عن طبيعة ما تضمره الاستعارة من توجيه للقيام بسلوك ينسجم مع طبيعة الاستعارة ذاتها؛ وإن كان السلوك ذاته غير مذكور. أما نظرية الاستعارات المفهومية فتقدم تفسيرًا للطريقة التي يقوم بها الذهن البشري بالتعامل من خلالها مع الاستعارة، والدور الذي تقوم به الاستعارة في تشكيل الذهن البشري. إنها - بصياغة أخرى - تسد الفجوة التي يطرحها السؤالان الآتيان: ما الذي يحدث في الذهن البشري حين يستقبل استعارة ما؟ وماذا يمكن أن نعرفه عن إنسان ما إذا عرفنا طبيعة الاستعارات التي يُنتجها؟ هذان السؤالان تجيب عنهما النظرية الأحدث في تفسير الاستعارة؛ وهي نظرية المزج الاستعاري.

2. 3. نظرية المزج الاستعاري

نظرية المزج المفهومي الاستعاري Conceptual Metaphorical Blending Theory، هي نظرية جزئية ضمن نظرية المزج المفهومي Blending Theory Conceptual. وهي نظرية معرفية صاغ أركانها عالمان متخصصان في اللغويات المعرفية هما مارك تيرنر وجيل فوكونير G. Fauconnier & T. Mark، في عدد من المؤلفات

ربما كان أهمها كتابهما الصادر في عام 2002 بعنوان «الطريقة التي نفكر بها»[1]. تهدف النظرية إلى وصف كيف يمكن أن تُبنى معاني جديدة بالاعتماد على بنى المعرفة الموجودة لدى الفرد[2]. وقد كانت الاستعارة أحد أهم مجالات اهتمامهما، وانصب عملهما على تطوير نظرية الاستعارات المفهومية (أو استبدالها). وتحاول النظرية الكشف عما يحدث عندما يقوم البشر بمعالجة Process الاستعارة، وما يتضمنه ذلك من عمليات استدلال يقومون بها، وذلك بواسطة اقتراح نموذج ديناميكي معقد[3]. المفهوم المركزي في هذا النموذج هو مفهوم الفضاء الذهني mental space، ويُقصد به الفضاء الذي يخلقه الفرد في الذهن عند معالجة تلفظ ما، والذي تُودع فيه كل أنواع المعلومات والمفاهيم المعرفية التي يحتاجها لمعالجة أفكار متضمنة في هذا التلفظ. ويضم هذا الفضاء المعلومات وثيقة الصلة بسياق التلفظ[4].

تستخدم نظرية المزج المفهومي الاستعاري مفهوم الفضاء space، بدلاً من مفهوم المجال domain المستخدم في نظرية الاستعارات المفهومية. وتفترض النظرية أن مخطط المزج الاستعاري البسيط يتكون من أربعة فضاءات؛ الأول والثاني فضاءان مغذيان input spaces 1 & 2، وهما مجالا المصدر والهدف بمصطلحات لاكوف في حالة الاستعارة. والفضاء الثالث هو الفضاء التوليدي generic space الذي يضم العناصر العامة المشتركة التي يشترك فيها الفضاءان المغذيان. والفضاء الرابع هو فضاء المزج blend space - ويُسمَّى أحيانًا الفضاء الممزوج blended space - الذي تحدث فيه عملية المزج.

---

(1) انظر:

Fauconnier, G & T, Mark. (2002). The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind"s Hidden Complexities. New York: Basic Books.

(2) انظر:

Dancygier, B. (2006). What can Blending do for you? Language and Literature; V. 15; Pp5-15.

(3) انظر:

Knowles, M. and R. Moon. (2006). Introducing Metaphor. London and New York: Routledge, p 73.

(4) نفسه، نفس الصفحة.

إذا أخذنا استعارة «الدولة عائلة» - على سبيل المثال - فإن فضاء التغذية الأول سوف يحتوي على مكونات مفهوم العائلة، والعلاقات التي توجد بين أفرادها، في حين سوف يحتوي فضاء التغذية الثاني على مكونات مفهوم الدولة والعلاقات التي توجد بين عناصره. أما الفضاء التوليدي فيتضمن العناصر التي يشترك فيها مفهوم الدولة ومفهوم العائلة، التي تسعى الاستعارة لتأطيرها. وهي تختلف بحسب وظائف الاستعارة وسياق استخدامها الثقافي والاجتماعي والسياسي. وأخيرًا يأتي فضاء المزج الذي تمتزج فيه مكونات الفضاءات الثلاث الأخرى؛ بهدف خلق معنى مكتمل وواضح.

تعد نظرية المزج الاستعاري إضافة مهمة لنظرية الاستعارة المفهومية. فهي – أولاً- تركز على الاستعارات الفردية التي توجد في تلفظ ما في سياق بعينه، في حين تركز نظرية الاستعارات المفهومية على الاستعارات العامة التي لا ترتبط بتلفظ بعينه، وإنما يشترك قطاع كبير من البشر في استخدامها[1]. وهي تستبدل مجالي المصدر والهدف بفضاءات أربع تسمح بدمج السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي. كما تستبدل العلاقة ذات الاتجاه الواحد المنطلِق من المصدر إلى الهدف بعلاقة ذات اتجاهات متعددة، تبدو أكثر دقة في وصف ما يحدث في الذهن عند معالجة استعارة ما. وأخيرًا فإن نظرية المزج الاستعاري تولي اهتمامًا أكبر بعناصر السياق اللغوي وغير اللغوي الحاضن للتلفظ. ومن هنا كانت نظرية المزج الاستعاري أكثر قابلية للتوظيف في دراسة استعارات الخطب موضع الدراسة؛ فالاستعارات التي سوف نحللها ليست استعارات كونية عامة، بل هي استعارات فردية أُنتجت واستهلكت في سياقات اجتماعية وسياسية محددة.

---

(1) انظر:

Grady, J., T. Oakley and S. Coulson. (1999). "Conceptual Blending and Metaphor", in G. Steen and R. Gibbs (eds.). Metaphor in Cognitive Linguistics, pp. 100–124. Amsterdam and Philadelphia, PA: John Benjamins, p 121.

3- طرق دراسة الاستعارة

توجد طريقتان لدراسة الاستعارة في نص أو خطاب سياسي ما؛ الأولى: البدء من مفهوم استعاري ما ودراسة تجلياته ووظائفه وتأثيراته، والثانية: البدء من موضوع ما ودراسة المفاهيم الاستعارية المستخدمة في تأطيره، ودلالتها ووظائفها. وسوف أستخدم في هذه الدراسة الطريقة الأولى؛ حيث أتتبع كيفية تشكُّل مفهوم استعاري محدد في الخطب المدروسة هو «عائلة مصر» ووظائفه وتأثيراته. أختبر فرضية أن هذه الاستعارة استخدمت في تأطير أحد أوجه العلاقة بين الرئيس والمواطنين المصريين، هو قواعد الاتصال بينهما وشروطه؛ وأنها استهدفت تقويض أشكال المعارضة الممكنة للحكم وتقييدها وتجريم ممارستها.

سوف أستخدم منظورًا نقديًا في تحليل الاستعارة في خطب الرئيس المصري محمد أنور السادات (1918-1981). وسوف أقوم في هذا التحليل بمحاولة تفسير كيف تقوم الاستعارة بالهيمنة على الجمهور وإخضاعه والسيطرة عليه.

4- حين يصبح الحاكم أبًا: استعارات الحكم وتأبيد العبودية الطوعية

هناك استعارات متعددة تُستخدم لصياغة العلاقة بين الحاكم والمحكومين في العالم العربي المعاصر. من هذه الاستعارات استعارة الراعي والقطيع، واستعارة الجلاد والضحايا أو الجزار والشاة، واستعارة الإله والعبيد، واستعارة المالك والمملوك، واستعارة الأب والأبناء، واستعارة الوصي والقاصر، واستعارة الصراف والأجير، واستعارة المدير والموظفون، واستعارة الخادم والمخدوم، واستعارة الوكيل والمالك، واستعارة العامل وصاحب العمل.

تتضمن كل استعارة من هذه الاستعارات نسقا مكتملا من القيم يلقي بظلاله على مجمل تجليات الحياة السياسية في بلد ما. على سبيل المثال، في إطار خطاب سياسي يصوِّر العلاقة بين الحاكم والمحكوم بوصفها علاقة بين مالك ومملوك يصبح كل شيء منحة أو هبة أو منَّة من الحاكم؛ وليس للشعب الحق في أن يطلب شيئًا أو يعترض على شيء؛ لأن كل شيء مِلكٌ للحاكم حتى إرادة المحكوم. ومن المتوقع أن تُنتِج هذه الاستعارة نمطًا من الحكم

يختلف إلى حد كبير عن نمط الحكم الذي قد تُنتجه استعارة مثل الوكيل والمالك أو صاحب الشأن. ففي إطار الاستعارة الثانية؛ يصبح المواطن هو صاحب القول النافذ، ويصبح الحاكم مجرد أداة لتنفيذ إرادة المواطنين ومصالحهم، التي يقومون أنفسهم بصياغتها والتعبير عنها. ومع ذلك يمكن أن يُستخدم بعض هذه الاستعارات إلى جوار بعض - بحسب السياق والظروف -، وأن يتضام بعضها مكوِّنًا حزمًا استعارية يمكن من خلال تحليلها الكشف بدرجة ما عن طبيعة العلاقة بين الشعب والنظام الحاكم.

يُعبَّر عن هذه الاستعارات بصياغات متنوعة. كما تختلف هذه الاستعارات في درجة انتشارها. وتعد استعارة «الرئيس أب الشعب» أحد أكثر الاستعارات شيوعا في وصف العلاقة بين الحاكم والمحكوم في العالم العربي. هذه الاستعارة تمثل جزءًا من تصور استعاري هو «الدولة عائلة» شغل مكانة خاصة في بلاغة السادات.

5- استعارة "عائلة مصر" والبلاغة الأبوية للسادات

يتناول هذا البحث واحدة من الاستعارات المحورية في بلاغة السادات السياسية؛ هي استعارة «مصر عائلة»، التي تُعدُّ استعارة «الرئيس أب الشعب» جزءًا منها. تُشكل استعارة «مصر عائلة» بمعية ظواهر لغوية وبلاغية أخرى ما أطلقتُ عليه «البلاغة الأبوية». وأعني بهذا المصطلح نسق الظواهر اللغوية والبلاغية المُستخدم في إنتاج الأبوية المُستحدَثة. وفي الصفحات الآتية سوف ندرس طبيعة استعارة «عائلة مصر»، والاستعارات الجزئية التي تتكون منها، والوظائف التي تسعى لإنجازها.

يتم تصوير الدولة في هذه الاستعارة بوصفها عائلة؛ يحتفظ الحاكم فيها لنفسه بدور الأب؛ رب العائلة وكبيرها، في حين يُفرض على المواطنين القيام بدور الأبناء والبنات. وغالبا ما يُخفى - في إطار هذه الاستعارة - الدور الذي يقوم به الوطن ذاته (مصر أو إنجلترا على سبيل المثال)؛ الذي يصبح وفق الاستعارة إما الزوجة أو الجد. في هذه الاستعارة يتم تصوير حقل العلاقة بين الحاكم والمواطنين بمفردات تنتمي إلى حقل العلاقة بين الأب والأبناء (أو البنات) في إطار الأسرة أو العائلة.

تقوم استعارة «الوطن عائلة» بصياغة جزء من إدراك المواطنين للوطن الذي يعيشون فيه من خلال معارفهم وقناعاتهم حول الأسرة أو العائلة. فهي تنطوي على ربط حقل مجرد هو الدولة بمفاهيم حقل مادي هو الأسرة أو العائلة. ويقوم هذا الربط بنقل القيم والأخلاقيات التي تحكم علاقات الأفراد داخل الأسرة أو العائلة إلى دائرة العلاقة بين الحاكم والمحكومين داخل الوطن[1].

لهذه الاستعارة تجليات ووظائف وتأثيرات تتنوع بحسب سياقات استخدامها والغرض منها. فاستخدام استعارة «مصر عائلة» في لغة السادات السياسية - على سبيل المثال- يختلف بشكل جذري في أهدافه وصياغته عن استخدام استعارة «أمريكا أسرة» في الخطاب السياسي الأمريكي، أو استعارة «أوروبا أسرة» في أدبيات الاتحاد الأوروبي[2]. ويعود هذا الاختلاف بشكل أساس إلى اختلاف العناصر التي يتم ربطها بين مجالي الهدف والمصدر. فاستعارة «أمريكا أسرة» في الخطاب السياسي الأمريكي المعاصر تربط بين مسئولية الحاكم عن توفير الرعاية والحماية والخدمة للمواطنين ومسئولية الأب عن توفير الحماية والرعاية والخدمة للأبناء والبنات[3]. كما تربط استعارة «أوروبا أسرة» في الخطاب السياسي لدول الاتحاد الأوروبي بين طبيعة العلاقات الحميمة أو المتباعدة بين الدول الأوروبية المختلفة وطبيعة العلاقات الحميمية أو المتباعدة بين الأزواج المتحابين أو المطلقين[4]. أما استعارة «عائلة مصر» في خطب السادات فتقوم بالربط بين شروط التواصل بين الأب

---

(1) قدم لاكوف تحليلا شاملا لدور استعارة «الأمة عائلة» في الدمج بين حقل الأخلاق والسياسة، وتجليات ذلك في السياسة الأمريكية المعاصرة وتأثيراته. انظر، لاكوف (2002) مرجع سابق، ص 42-176.

(2) انظر على التوالي، لاكوف (2002) مرجع سابق، وموسلف،

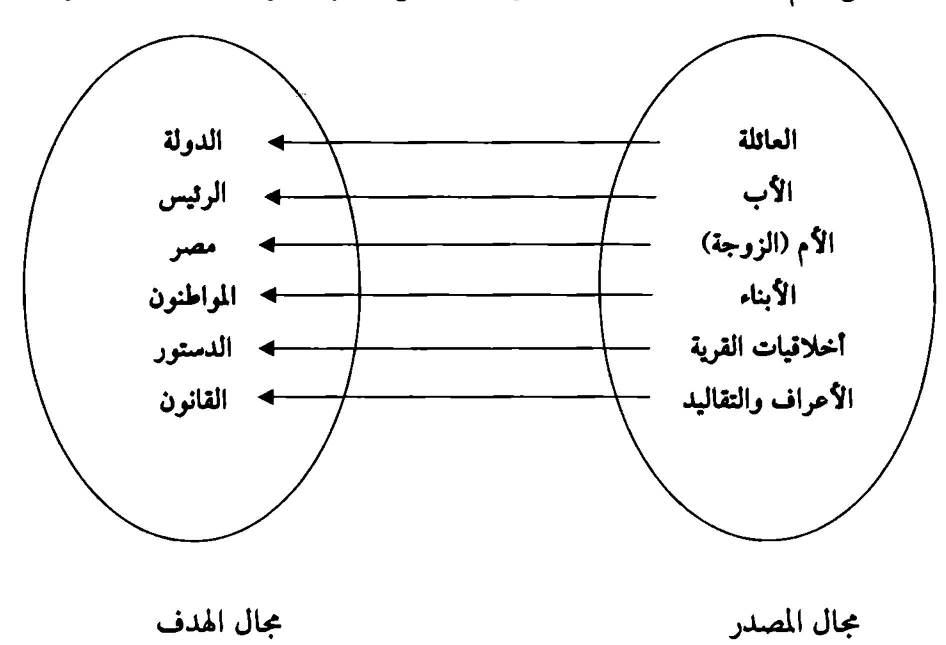
(2004) Musolff, A. (2004). Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe. Houndmills: Palgrave Macmillan.

(3) اقترح لاكوف أنه يوجد نموذجان فرعيان لاستعارة «الأمة عائلة» بالنظر إلى طبيعة الأب (الحكومة)؛ الأول: نمط الأب الصارم، والثاني: نمط الأب الحنون. وبرهن على أن النمط الأول يتجسد في حزب المحافظين، بينما يتجسد النمط الثاني في حزب الديمقراطيين الليبراليين. وتعقّب على مدار ما يزيد على 450 صفحة تجليات النموذجين في الحياة السياسية الأمريكية.

(4) انظر، موسلف، 2004، مرجع سابق.

والابن (في الريف المصري خاصة) وشروط التواصل بين الرئيس والمواطن، بهدف فرض القيم الأبوية في الحوار على أشكال التفاعل اللفظي بين أفراد الشعب، ومؤسسة الحكم. كذلك يعود هذا الاختلاف إلى تباين طبيعة الأسرة والعائلة التي تمثل مصدر الاستعارة. ففي حين يضرب مفهوم الأسرة بجذوره في قلب المجتمعات الحداثية، يضرب مفهوم العائلة بجذوره في قلب المجتمعات الأبوية التقليدية والمستحدَثة[1]. وسوف نوضح فيما يأتي كيف تتشكل استعارة «عائلة مصر» كما تظهر في خطب السادات، من منظور نظرية الاستعارة المفاهمية ونظرية المزج الاستعاري.

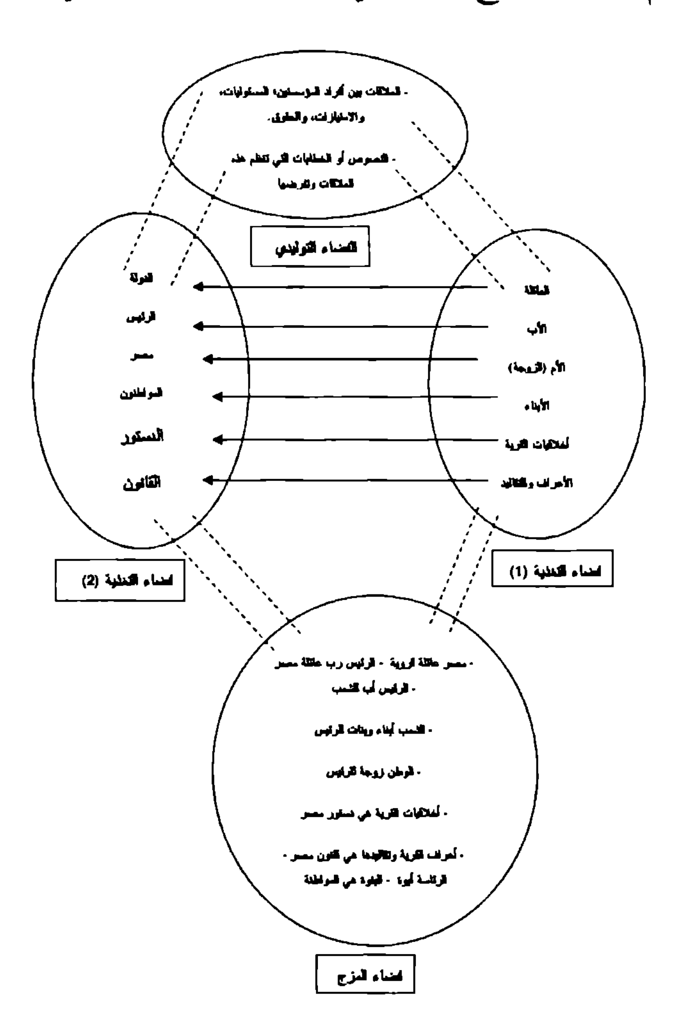
شكل رقم 1: مخطط استعارة «مصر عائلة» من منظور نظرية الاستعارة المفهومية



(1) استخدم مصطلح الأسرة ليشير إلى الأسرة النواة التي تتكون من أب وأم وأطفال، أما مصطلح العائلة فأستخدمه ليشير إلى الأسرة الممتدة التي تتكون من أب وأم وأبناء وزوجات أبناء أو أزواج بنات وأحفاد وزوجات أحفاد أو أزواج حفيدات وأبنائهم..إلخ.

تتشكل استعارة «مصر عائلة» وفق المخطط السابق بواسطة عملية الربط بين مجال المصدر ومجال الهدف. ويشير السهم إلى هذه العملية التي يتم من خلالها ربط صفات مجال المصدر وخصائصه بمجال الهدف؛ أي ربط الدولة وخصائصها بالعائلة وخصائصها. لكن الشكل السابق لا يتضمن عناصر السياق الاجتماعي التي تصوغ المجالين معًا، كما أنه لا يُفسِّر كيف تحدث عملية الربط. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى إدراج منظور المزج الاستعاري الذي يسد هاتين الثغرتين. والشكل التالي يكشف كيف تتشكل الاستعارة وفق هذا المنظور.

شكل رقم 2: مخطط المزج الاستعاري لاستعارة «عائلة مصر» في خطب السادات



يُظهر الشكل السابق أن استعارة «مصر عائلة» تتكون من خلال المزج بين المعارف المتوافرة لدى المرء عن حقل الدولة، وعن حقل العائلة، وعن العلاقات التي توجد بين مكونات كلٍّ منهما. هذه المعارف تُصاغ بواسطة الأطر الثقافية والاجتماعية في شكل أخلاقيات أو عادات أو أعراف أو تقاليد أو تشريعات. ومن ثمَّ فإن استعارة «عائلة مصر» لا يمكن تحليلها ودراستها دون تحليل الواقع الاجتماعي والسياسي الذي أنتجت فيه. وربما كان المدخل المناسب لتحليل استعارة «مصر عائلة» هو التعرف على طبيعة المجتمع والثقافة التي تمثلها؛ أعني الأبوية المستحدَثة.

6- الأبوية المستحدَثة والبلاغة الأبوية

الأبوية المستحدَثة Neo - patriarchy، مصطلح نحته المفكر الفلسطيني الراحل هشام شرابي في كتابٍ ذائع الصيت يحمل العنوان نفسه. يميز شرابي بين نمطين من الأبوية؛ الأبوية التقليدية (أو القبلية أو الإسلامية)[1]، والثاني الأبوية المحدَّثة أو المستحدَثة. النمط الأول ترسَّخ مع عصر النبوة وظل سائدًا حتى بواكير العصر الحديث، حين بدأت ملامح النمط الثاني - الأبوية المستحدَثة - في التشكل والاستقرار مع الاحتكاك المباشر بالغرب الذي بدأ مع مجيء الحملة الفرنسية. ووفقًا لشرابي فإن بنى النظام الأبوي المستحدث هي امتداد لبنى النظام الأبوي في المجتمع العربي القديم، التي لم يجر تبديلها أو تحديثها، بل إنها ترسخت وتعززت كأشكال «محدَّثة» مزيفة[2].

يحدد شرابي خصائص الأبوية التقليدية والأبوية المستحدَثة من خلال تتبع العوامل المؤثرة في نشأتهما؛ سواء أكانت اقتصادية أم سياسية، وتجلياتهما؛ سواء أكانت نفسية أم اجتماعية أم ذهنية، ومشاريع مقاومة الثانية منهما؛ سواء أكانت بواسطة من أطلق عليهم

---

(1) يستخدم شرابي هذه المصطلحات على سبيل التبادل، انظر شرابي، هشام. (1987). البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ص 70. ويبدو أن كل تسمية من هذه التسميات تعكس صفةً للأبوية؛ فهي تقليدية في مقابل الأبوية المُحدَّثة أو المستحدَثة؛ وهي قبلية لأن مفهوم القبيلة أساسي في تشكيلها؛ وهي إسلامية لأن ظهورها وترسخها اقترن بظهور الإسلام وترسُّخه.

(2) انظر، شرابي، مرجع سابق، ص 22.

شرابي «النقاد الجدد» أم ما أسماه «الأصولية الإسلامية». وسوف نركز في هذا السياق على تجليات الأبوية المستحدَثة - التي يقع خطاب السادات في نطاقها - خاصة نمط العلاقات الاجتماعية السائد في إطارها، وطبيعة الخطاب الأبوي الذي تقوم بإنتاجه.

2. 1. علاقات السلطة داخل العائلة الأبوية

يقرر شرابي أن فهم علاقات السلطة داخل العائلة الأبوية هو المدخل المناسب لفهم علاقات السلطة في البنى الأبوية المستحدَثة. فالأب في العائلة الأبوية «هو أداة القمع الأساسية، قوته ونفوذه يقومان على العقاب»[1]، والعلاقة بين الأب والابن أو البنت تقوم على التبعية والاحترام الأحادي الذي يولّد أخلاقية الطاعة التي تتميز بالخضوع لإرادة الغير. وذلك في مقابل علاقة الاحترام والتقدير المتبادل بين الأب والابن أو البنت في المجتمعات التي تخلو من العائلة الأبوية، وتنتج عنها أخلاقية الحرية والمساواة والعدل[2]. ويرى شرابي أن ما يميط اللثام عن هذه الدوامة الاجتماعية هي العقوبة التي يتعرض لها الابن حين يعصى إرادة أبيه في نمط العائلة التقليدي؛ إذ يصبح الابن عاجزًا ومسلوبًا من حقوقه ومجردًا من ملكيته فيقع تحت رحمة أبيه. ثم إن جهود الابن تنصب على البحث عن سبل تؤدي إلى الحصول على غفران والده ورضاه عنه. فيتعلم الابن عبر التجربة المؤلمة أنه يأمل في الوصول إلى هدفه المنشود بالخضوع لإرادة أبيه. هنا يُمنح الابن بعضَ حقوقه، وقد بلغ؛ فيدرك أنها حقوق لا يمتلكها بالأصل، ولكن أُسبغت عليه من سلطة عليا[3].

---

(1) نفسه، ص 60.

(2) نفسه، 62. ويعتمد شرابي هنا على طرح جان بياجيه.

(3) نفسه، ص65.

العائلة الأبوية أيقونة للدولة الأبوية. وعلاقة الأب - الأبناء في الدولة الأبوية هي صورة مصغرة من علاقة الرئيس - المواطنين في الدولة الأبوية[1]. فالخاصية المميِّزة للدولة في الأبوية المستحدَثة هي الاستئثار الشخصي (شرعًا أم جورًا) بالسلطة الذي يتمثل في أداة الدولة القمعية والقسرية، والذي يستمد شرعيته ليس من مصدر قانوني (دستوري أو حتى تقليدي)، ولكن من واقع القوة والتفرد بها. وفي هذا الواقع يصبح الفرد العادي فاقدًا فعاليته ويتحول إلى ذات بلا مواطنة، ويتجرَّد ويُجرَّد من حقوقه الإنسانية أو المدنية، ويُعدم القدرة على التأثير في القرارات ذات العلاقة بمجتمعه الأوسع[2].

لقد لخص فيلهلم رايخ – بدقة – حال الفرد في العائلة والدولة اللذين تحكمهما قيم الهيمنة الأبوية حين قال: "العائلة تخلق الفرد الخائف أبدًا من الحياة والسلطة، وهكذا فإنها تخلق من جديد إمكانية قيام حفنة من الأفراد ذوي النفوذ بتسلم السلطة وقيادة الجماهير"[3]. ففي العائلة والدولة كلتيهما لا يُنتِج الخضوع إلا مزيدًا من الهيمنة.

(1) يرى سيد راي Sid Ray أن كُتّاب الحداثة الأوائل الذين قالوا بأن سلطة الحاكم تنبع من الحق الإلهي ادعوا أن الآباء كانوا هم الحكام الأصليين في المجتمعات القديمة. وأن السلطة على العائلة كانت في يد الأب. وكان هذا مقبولاً على نطاق واسع. لكن سلطة الأب نُظر إليها على أنها غير سياسية غالبًا؛ لأنها لا تتضمن سلطة إعدام الزوجة أو الأبناء. وقد حاول بعض المؤلفين أن يُظهروا أن المجتمعات السياسية القديمة لم تكن تُحكم بإرادة ديمقراطية ذاتية بل بواسطة ملكيّة Monarchies يقودها أب أو ملك، ولكي يثبتوا ذلك ادَّعوا أن الآباء كان لديهم في البداية حق توقيع الموت على أفراد أسرهم. انظر،

Ray, Sid. (2004). Holy Estates: Marriage and Monarchies in Shakespeare and his Contemporaries. Susquehanna University Press. P 121.

(2) نفسه، ص87.

(3) نقلا عن، شرابي، مرجع سابق، ص 64.

2. 2. خصائص خطاب السادات الأبوي المستحدث

يمكن تلخيص خصائص الخطاب الأبوي المستحدث بعامة[1]- كما حددها شرابي - في: 1) أنه خطاب يستخدم اللغة العربية الفصحى الكلاسيكية التي تقوم بتكوين الفكر العربي بشكل حاسم؛ 2) أنه خطاب أحادي قائم على مجابهة الفهم والنقد، وعلى استثناء الخلاف في الرأي ونبذ التساؤل، وعدم إبداء التردد أو الشك، ومقاومة إمكانية الحوار؛ 3) أن غرضه ليس التنوير بل تثبيط الهمة، ومن ثم فإن المستمع أو المتلقي ليس أمامه إلا الصمت أو السرية؛ 4) أنه يتجاهل الواقع التجريبي، ويستبدل الإقناع بالحكي[2].

تنطبق خصائص الخطاب الأبوي المستحدث على الخطاب الأبوي للسادات فيما عدا الخاصية الأولى. يذكر شرابي أن لغة النظام الأبوي هي اللغة العربية الفصحى. وأن الخطاب الأبوي يتم توجيهه أساسًا إلى المتعلمين، في حين يتم استبعاد غير المتعلمين الذين لا يستطيعون التواصل مع الفصحى[3]. وتحتاج هذه المقولة إلى مراجعة؛ فخطاب الأبوية المُستحدَثة ينتج بالاعتماد على الخطاب الأبوي القديم المتغلغل في لغة الحياة اليومية المتوارثة عبر الأجيال. وهو يستند إلى ذخيرة خطابية عتيقة من الأمثال والحكايات الشعبية والعبارات

---

(1) في تعريفه للخطاب يقول شرابي الخطاب في معناه الضيق شكل من اللغة، إذ إنه أطول من الجملة وأصغر من اللغة. ويشمل تعبير الخطاب - كما أستخدمه هنا- على الوصف السابق إلا أنه يتخطاه ليستوعب حقائق اللغة الموضوعية التي أكد عليها بارط. وحدد فريدريك جيمسون بصورة دقيقة تلك الحقائق الموضوعية فرأى أنها تشير إلى حقائق أو موضوعات في العالم الحقيقي، تمثل المستويات المتعددة للتشكل الاجتماعي أو مراحل ذلك التشكل: السلطة السياسية والطبقة الاجتماعية والمؤسسات، إضافة إلى الوقائع نفسها، انظر شرابي، مرجع سابق، ص105. ومن الواضح أن مفهوم الخطاب الذي يتبناه شرابي يقترب إلى حد كبير من مفهوم فوكوه للخطاب، وهو مفهوم لا يجمع بين الخطاب من حيث هو لغة ومن حيث هو فكر ووقائع.

(2) يقول شرابي: إن عالم الموضوعات والوقائع يُقلَّص إلى تمثيلات شفوية سلطوية تمتلك مقومات صدقها. وعليه فإن الحادثة المرويَّة تصبح الوثيقة والحجة: أن ترَى معناه أن تُميط اللثام وتُعقلن، وتصبح الممارسة متكئة على السرد؛ فالإفصاح عن الواقع هو الواقع نفسه، ونتيجة لذلك فإن الأحداث تكتسب مصداقيتها عبر سردها، ولا تعود الرؤية واضحة بين ما هو حدث واقع، وما هو صياغة تعبيرية عنه، وبذا لا يصبح التمييز بينهما ممكنًا أو سهلاً. نفسه ص 110. وعلى الرغم من أن الحكي ذاته أداة من أدوات الإقناع Persuasion؛ فإن عبارة شرابي يمكن اعتبارها أساسًا لفهم وظيفة إحدى أهم أدوات بلاغة خطب السادات؛ أعني الحكي.

(3) انظر، شرابي، مرجع سابق، ص 105-106.

العامية المسكوكة. وتبدو هذه الملاحظة وثيقة الصلة بموضوع بحثنا لأنها تفسر حقيقة أن معظم - إن لم يكن كل - الخطب التي تناولت «العائلة المصرية» تستخدم العامية وليس الفصحى؛ كما أن المخاطَب الفعلي الذي تلقى معظم هذه الخطب كان - غالبًا - من غير المثقفين؛ فقد ألقيت هذه الخطب غالبا في جموع من الفلاحين والعمال، والصيادين..إلخ. يضاف إلى ذلك حقيقة أن «البلاغة الأبوية» الساداتية كانت تستهدف التأثير في الفئات غير المتعلمة أساسًا، فقد كانت هذه الفئات تمثل الجمهور المثالي المستهدف. ويعضد من ذلك أن فئات المتعلمين «المتفاصحين» - خاصة المثقفين - قد أُقصوا من دائرة «العائلة المصرية»، كما تقدمها الخطب.

ويبدو تفنيد فكرة أن الفصحى هي لغة الخطاب الأبوي مهمًا على وجه التحديد في سياق مقاومة الخطاب الأبوي. فقد مثلت هذه الفكرة مقدمة بنى عليها شرابي رأيه القائل بأن الثقافة الدارجة (العامية) ولغتها تمثل الثقافة المضادة للخطاب الأبوي المستحدث؛ وأن الفلاحين والعمال ممن يجهلون الفصحى (غير المتعلمين) يمثلون طليعة المتمردين عليه. والواقع أن هذا غير صحيح لا مقدمة ولا نتيجة في حالة الخطاب الأبوي للسادات على الأقل. فلغة خطابه الأبوي كانت العامية؛ والثقافة المضادة لهذا الخطاب كانت «ثقافة الفصحى». وكان المثقفون «المتفاصحون» هم طليعة المتمردين على خطابه الأبوي. وذلك على خلاف ثقافة الشريحة العظمى من الفلاحين والعمال؛ لأنها تتشكل في الغالب بواسطة الأخلاقيات والقيم الريفية، التي تدعم نمط الحكم الأبوي، وتضفي عليه شرعية عرفية.

بالإضافة إلى الخصائص السابقة، يتسم الخطاب الأبوي للسادات بخصائص أخرى - لم يتناولها شرابي - قد ينفرد بها أو يشترك معه فيها غيره من الخطابات الأبوية. هذه الخصائص هي:

1- الغموض. ويتجلى هذا الغموض في ظاهرة لغوية، تُعدُّ في الآن نفسه سببًا له؛ هي عدم تحديد دلالات المفردات والتعبيرات التي تشكل حقل «العائلة المصرية»؛ مثل «جو العائلة»، «روح العائلة»، «كبير العائلة»، «معرفة العائلة»، «الخروج على العائلة»، «قيم العائلة»، «العيب»، «قلة الحياء»..إلخ. لقد استُخدمت هذه المفردات والتعبيرات

دون تحديد مفهومي؛ ودون أن تدخل في شبكة علاقات تسمح بتمييز بعضها عن بعض، أو تمييزها عن غيرها من المفردات. وعلى الرغم من أن توظيف السياق في تحديد ما تشير إليه، قد يعالِج جزءًا من هذه المشكلة، لكنه لا يؤدي إلى التخلص منها. وسوف تظل تعبيرات مثل «جو العائلة»، و«روح العائلة» غائمة المعنى بشكل كبير.

يرتبط هذا الغموض بما ذكره شرابي من مجابهة الخطابات الأبوية المستحدَثة للفهم والنقد. فعدم تحديد دلالة المفردات يؤدي إلى تقليص إمكانية الفهم؛ ومن ثم مقاومة القابلية للنقد. كما يؤدي الغموض كذلك إلى امتلاك المتكلم وحده حق تأويل ما يقول؛ ووصف أي تعليق على كلامه بأنه تأويل أو تفسير خاطئ. ومن ثم يمتلك المتكلم القدرة على أن يقول: لم أقل ذلك، أو لم أقصد ذلك. هذه القدرة هي الوجه المقابل لتعدد المعنى الذي يؤدي إليه الغموض. وينجز تعدد المعنى الناتج عن الغموض - في حالة لغة السياسة تحديدًا - وظيفة مهمة هي إرضاء قطاعات متباينة من الجمهور؛ حيث يُنتج كل قطاع المعنى الذي يروقه أو يريده.

ومن المؤكد أن للاستعارة دورًا جذريًا في إنتاج هذا الغموض وتفعيله. فالاستعارة - من حيث هي مزج بين مفردتين أو أكثر تنتميان إلى حقلين مختلفين أو أكثر - تضع قيودا على القدرة على الفهم الدقيق لتلفظ ما. فعلى سبيل المثال، تُعدُّ عبارة «المجتمع المصري» أقل إشكالية في فهمها من عبارة «العائلة المصرية».

2- أنه خطاب يتأسس على الثنائيات المتناقضة بشكل مطلق، لا يعرف التخوم أو الأوساط. فكل شيء إما أبيض أو أسود؛ إما ينتمي إلى «العائلة» أو إلى «الأراذل»، إما يمثل «الحب» أو «الحقد»، إلى آخره من تنويعات ثنائية الخير المطلق، والشر المطلق. يقول السادات في خطبته إلى الأمة فى11/ 4/ 1979، في تعليقه على المادة (هـ) من الاستفتاء الذي كان بصدد طرحه على الشعب للتصويت: ".. الالتزام بالدين والالتزام بالقيم الأساسية اللي تنبع من أرض مصر هي أولها كلمة اسمها العيب.. نعرف إن فيه عيب ما نعملوش.. ديننا الحب.. الوفاء.. التضامن.. الأخوة.. نبذ الصراع.. أو الأحقاد.. الأصالة.. الإيمان.. كل دي خصائص شعب مصر.. واحنا

بنبتدي حياتنا الجديدة بنحطها أبيض وأسود وبوضوح.. وكل إنسان يشتغل بالحقد لازم في العيلة المصرية نحاول إصلاحه بكل ما نستطيع أو نعزله في العيلة المصرية". ومن الطبيعي وفقا لهذه الثنائية أن يحتفظ المتكلم لنفسه باللون الأبيض، وأن يترك السواد لمعارضيه، أن يكون هو ممثل الحب، وأن يكون مقترفو العيب والحاقدون هم دومًا معارضوه.

ينطوي مبدأ الثنائيات المتناقضة دومًا على تزييف وتبسيط للواقع المعيش. فالإغفال المتعمَّد لحقيقة أن العالم حافل بالاختلاف وليس التناقض يؤدي إلى تقديم صورة مشوهة للعالم، وإنْ كانت أيسر في تكوينها وفهمها. ومن ناحية أخرى تقوم هذه الثنائيات المتعارضة بوظيفة تحريض الجماهير ضد من يُقدَّم لهم بوصفه «شريرا». كما أنها تنطوي على زعم امتلاك الحقيقة؛ والقدرة على تحديدها[1].

تعكس خصائص خطاب السادات الأبوي سمات الذهنية الأبوية، التي رأى شرابي أنها تتمثل أول ما تتمثل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوبا لفرض سيطرتها. إنها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك، ولا تُقر بإمكانية إعادة النظر. ومن هذا المنطلق، فإن التفاعل والحوار (بين الأفراد والجماعات) لا يرمي إلى التوصل إلى تفاهم أو اتفاق بين وجهتي نظر، بل إلى إظهار الحقيقة الواحدة، وتأكيد انتصارها على كل وجهات النظر الأخرى. لذا فإن الذهنية الأبوية (والأبوية المستحدَثة) مدنية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير مواقفها؛ لأنها لا تريد أن تعرف إلا حقيقتها، ولا تريد إلا فرضها على الآخرين، بالعنف والجبر إن لزم الأمر[2].

---

(1) يقول فوكوه "لا شيء أضعف من نظام سياسي لا يكترث بالحقيقة؛ لكن لا شيء أخطر من نظام سياسي يدّعي تحديد الحقيقة"، من حوار مع فرانسوا أوالد، ضمن «مسارات فلسفية»، ترجمة محمد ميلاد، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2004.

(2) انظر، شرابي، مرجع سابق، ص 41.

2. 3. نقد لغة الخطاب الأبوي المستحدَث

ربما لم يُعالَج خطاب الأبوية المستحدَثة من وجهة نظر لغوية نقدية حتى الوقت الراهن. بصياغة أكثر تخصيصًا؛ لم يُدرس بَعدُ الدور الذي تقوم به اللغة والأنظمة السيميوطيقة الأخرى في إنتاج الأبوية المُستحدَثة وترسيخها وترويجها والمحافظة عليها وإجهاض المحاولات المقاومة لها. وذلك على الرغم من الأهمية القصوى التي قد تكون لمثل هذه الدراسة؛ نظرا لأن «الأبوية المستحدَثة» تعمل بوصفها سلطة رمزية، لا تُنجِز أهدافها إلا بواسطة القبول الطوعي من قِبَل المستهدفين بها. وهو ما يعني أن الخطاب يلعب دورًا محوريًا في تشكيلها، وفي ضمان استمرارها. وينتج عن ذلك حقيقة أن مقاومة الأبوية المُستحدَثة - على مستوى الوعي - مشروطة بالتحليل النقدي للغتها، وبلاغتها، والكشف عن الأدوات التي توظفها للوصول إلى القبول الطوعي بها كسلطة رمزية.

2. 4. دور الاستعارة في تشكيل خطاب الأبوية المستحدَثة

على الرغم من أن شرابي لم يُشِر - ولو بشكل عارض - إلى الاستعارة في تحليله الموجز لخصائص الخطاب الأبوي المستحدث؛ فإننا ندَّعي أن الاستعارة هي الأداة الأساسية لتشكيل خطاب الأبوية المستحدَثة. فالأبوية المستحدَثة هي نتاج لعملية تحديث مظهرية؛ يبدو المجتمع فيها كما لو كان مجتمعًا حديثًا؛ يحمل اسم الدولة ولديه دستور ومؤسسات تشريعية وقوانين..إلخ، لكنه على المستوى الفعلي ليس إلا مجتمع القبيلة والعائلة التقليدي[1]. مثل هذا المجتمع إما أن يستخدم مفردات تنتمي إلى حقل «العائلة» في الحديث عن حقل «الدولة»، أو أن يستخدم مفردات تنتمي إلى حقل الدولة في الحديث عن حكم «عائلي». وفي الحالتين تُنتَج الاستعارة، من حيث هي استخدام مفردات تنتمي إلى حقل معين في التفكير في حقل آخر والكلام عنه. وبدون هذه الاستعارة لا يُتصوَّر وجود «خطاب أبوي مستحدث»، لأنه

---

(1) لقد كانت هذه الفجوة بين المظهر والجوهر أو بين المعلَن والممارَس وراء وسم شرابي للمجتمعات العربية المعاصرة بأنها تعاني من الانفصام؛ "فحقيقة المجتمع الخفية تقع مباشرة تحت مظهره الحديث". شرابي، مرجع سابق، ص 41. وربما ترتبط هذه الملاحظة بفارق آخر بين الواقع والبلاغة؛ أو بين العالم الذي تقدمه اللغة والعالم الذي يقع خارجها.

يدين بوجوده للمزج بين المفردات التي تنتمي إلى حقلين مختلفين؛ هما حقل العائلة وحقل الدولة أو الوطن، وهي مفردات تتضافر وتتشابك لتُنتِج الخطاب الجديد الهجين؛ الذي يحمل بعض صفات العائلة القبلية وبعض صفات الدولة المدنية دون أن يكون أيًا منهما بشكل خالص.

من هنا تنبع أهمية البحث الحالي من حيث كونه محاولةً لتحليل الاستعارة المركزية في البلاغة الأبوية في تجليها السياسي؛ وهي استعارة «الدولة عائلة». وهي استعارة بالغة الأهمية؛ وذلك لأنها، **أولاً**، تصوغ طبيعة العلاقة بين المواطنين والأنظمة السياسية الحاكمة في إطار الأبوية المُستحدَثة. هذه الأنظمة تمثّل الشريحة الأكثر استفادة من الأبوية المُستحدَثة؛ ومن ثمَّ الأكثر حرصًا على استمرارها. كما أنها تمتلك من الوسائل ما يمكّنها من إنتاج بلاغات أبوية مؤثرة ونشرها على نطاق واسع؛ نظرًا لسيطرتها على معظم وسائل الاتصال الجماهيري.

والاستعارة، **ثانيًا**، تمثل مظلة كبرى تندرج تحتها استعارات جزئية إما تخص المؤسسات التي توجد في المجتمع؛ مثل «الحزب عائلة»، و«الشركة عائلة»، و«أصحاب المهنة الواحدة عائلة». أو تخص العلاقات بين أفراده؛ مثل «المواطنون أبناء»، و«النظام الحاكم أب»، و«الوطن أم للمواطنين»، و«الوطن زوجة للأب/ الرئيس»..إلخ. أو تخص الأسس التي تنظم العلاقة بين أفراد المجتمع مثل «الخروج على القانون عيب»، و«الدستور قيم وأخلاق». والاستعارة الكبرى والاستعارات الجزئية التي تنطوي عليها يكونان معًا «المجتمع الأبوي». **وأخيرا** فإن هذه الاستعارة هي الأكثر شيوعا في الخطاب السياسي العربي المعاصر؛ فهي تبدو حميمية، ومستندة إلى قيم إيجابية كالولاء والانتماء للوطن، والعلاقات العضوية بين أبنائه؛ وإلى تراث غنيٍّ يُضفي عليها شرعيةً وقبولاً؛ في حين تتيح للحاكم أقصى أشكال السيطرة والهيمنة؛ لأنها تمكّنه من تنصيّب نفسه أبًا وربًا للعائلة، ومن ثم وصيًا على وطن.

3- "كبير العائلة المصرية": البلاغة الأبوية في خطاب السادات

تُعدُّ خطب الفترة من 1977 إلى 1981 نموذجًا مثاليًا لدراسة البلاغة الأبوية في الخطاب الأبوي المستحدَث. فقد حفلتْ هذه الخطب باستراتيجيات بلاغية متنوعة؛ تستهدف نشر وتدعيم مفهوم أبوي للمجتمع والدولة يمتزج مع مفهوم مدني حديث لهما. ويمكن القول إن «البلاغة الأبوية» تجلت في هذه الخطب بمثل ما لم تتجل في خطب أي رئيس مصري آخر. فقد كانت استعارة «مصر عائلة» وملحقاتها؛ مثل «كبير العائلة المصرية»، و«رب العائلة المصرية»..إلخ، تيمات متكررة في الخطب الموجهة إلى جماهير الشعب المصري في تلك الفترة. وبلغ انتشارها حد أنه لا تكاد تخلو خطبة محلية منها.

لقد تم إخفاء الطابع الاستعاري لمفهوم «مصر عائلة»، فتم التعامل معه بوصفه حقيقة حرفية. وإذا أضفنا إلى هذا الإخفاء حقيقة أن هذا المفهوم وملحقاته طاغي الانتشار في الخطاب الساداتي، فسوف يبدو من الطبيعي أن يهيمن على الكلام عن طبيعة الحكم في مصر في تلك الفترة، خاصة العلاقة بين الحاكم والمحكوم. ووفقًا لسامينو فإنه حين تهيمن طريقة ما في الحديث عن مجال ما من مجالات الواقع في خطاب معين ربما يغدو من الصعب للغاية إدراكها وتحديها، لأنها في هذه الحالة تظهر كما لو كانت تمثل ما هو عادي ومحايد في رؤية الأشياء[1]. إن التعامل مع مفهوم «مصر عائلة» على أنه مفهوم حرفي طبيعي، وإغفال كونه مفهومًا استعاريًا يؤدي إلى إصباغ مشروعية عرفية عليه. فتتغير رؤيته من كونه مفهومًا غرضيًا مقصودًا إلى كونه مفهومًا طبيعيًا محايدًا؛ ومن كونه واحدًا من بين مفاهيم متعددة يمكن أن تصوغ العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مصر - كما رأينا في مفتتح البحث - إلى كونه المفهوم الوحيد الطبيعي لهذه العلاقة. وهو ما يؤدي من ناحية إلى تسهيل إنجاز الأغراض التي يسعى لتحقيقها، ومن ناحية أخرى إلى استبعاد مفاهيم أخرى كان يمكن استخدامها لإدراك نفس الشيء؛ استنادًا إلى أن كل استعارة تُظهر جوانب من طبيعة ما تتحدث عنه، وتُخفي أخرى.

---

(1) انظر، سامينو، قيد النشر، مرجع سابق، ص 55.

3. 1. أهداف البحث وأسئلته وإجراءاته ومادته

يضع البحث الحالي نصب عينيه هدفين رئيسين؛ **الأول**: تقديم تصور نظري لطرق تشكل استعارة «عائلة مصر» ، وللوظائف التي تسعى لإنجازها، وللكيفية التي تُنجَز بواسطتها هذه الوظائف؛ **والثاني**: محاولة فهم دور هذه الاستعارة في تشكيل البلاغة الأبوية.

لإنجاز هذين الهدفين يحاول البحث الحالي الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما خصوصية استخدام استعارة «عائلة مصر» في المجتمع المصري؟ ما علة تنامي استخدام هذه الاستعارة في الخطاب السياسي للسادات؟ ما الوظائف التي يُحتمل أنها تسعى لتحقيقها في السياقات التي وردت فيها؟ كيف تُنجِز الاستعارة هذه الوظائف؟ من المستهدف باستعارة «عائلة مصر»؟ وما طبيعة استجابات المصريين الذين كانوا مستهدفين بها؟ وما البدائل التي يمكن أن تحل محلها؟ هل يمكن أن تكون استعارة «الأمة عائلة» منتِجة وخيرة في أي مجتمع؟ بصياغة أخرى، ما المشكلة في هذه الاستعارة؟ أليست أفضل من استعارة «الرئيس جلاد»؟ وما مصدر قوتها؟ وكيف يمكن مقاومتها؟

وسوف نحاول الإجابة عن الأسئلة السابقة من خلال الإجراءات الآتية: 1) التعرف على طبيعة علاقات السلطة في العائلة التقليدية في الريف المصري التي تُقدمها خطب السادات بوصفها أساس «عائلة مصر « ونموذجها الذي يجب أن يُحتذى، مع التركيز على الممارسات الخطابية للسلطة الأبوية في هذا النمط من العائلة؛ 2) دراسة تجليات استعارة «مصر عائلة» ووظائفها وآليات عملها؛ 3) تحديد سمات استعارة «مصر عائلة» في البلاغة الأبوية للسادات؛ 4) تحديد خصائص خطابه الأبوي، ودور استعارة «مصر عائلة» في تشكيله؛ 5) دراسة بعض الاستجابات الفعلية التي قدمها المخاطَبون المستهدفون بالاستعارة 6) وأخيرًا محاولة صياغة بعض الاستعارات البديلة التي قد تواجهها.

تتكون مادة الدراسة من جميع الخطب التي تبدأ بصيغ استهلال أبوية مثل (أبنائي وبناتي) في الفترة من 1977 إلى 1981. وتم تكوين مدونة تتضمن الفقرات التي وردت فيها استعارة «عيلة (عائلة) مصر» ، أو «العيلة (العائلة) المصرية» في هذه الخطب، بحيث تبدأ بأول جملة وآخر جملة تتضمن إحدى هاتين الاستعارتين أو الاستعارات الجزئية التي تتفرع منهما.

وقد بلغ عدد كلمات هذه المدونة 15 ألف كلمة، يمكن اعتبارها عينة ممثلة لخطب تلك الفترة. فهي تتضمن خطبا تنتمي إلى السنوات الخمس، ألقيت في سياقات زمنية ومكانية ومناسباتية متنوعة.

3. 2. «العائلات الصغرى والكبرى»: نموذج الاستعارة الممتدة

استُخدمت استعارة «مصر عائلة» وملحقاتها في مخاطَبة جماهير المصريين داخل مصر. ونادرا ما استُخدمت في مخاطَبة غير المصريين، في سياقات الحديث عن المجتمع المصري. وهي من هذه الزاوية تُعد استعارة «محلية التداول»؛ أي معدَّة للاستهلاك من قِبَل جمهور محلي. وقد وجدتُ تنويعات للاستعارة في خطب ألقيت في شرائح وفئات اجتماعية متعددة مثل؛ جنود وضباط القوات المسلحة، كما في خطبة 5 يونيو 1977، وأساتذة الجامعات كما في الخطبة الملقاة في أساتذة جامعة قناة السويس في 15 يونيو 1977، والأقباط، كما في الخطبة الملقاة بمناسبة وضع حجر أساس مستشفى مار مرقس في 11 أكتوبر 1977، وأعضاء مجلس الشعب كما في خطبة 26 نوفمبر 1977، وعمال النقل، كما في خطبة 28 فبراير 1979، والمعلمين كما في خطبة 1 أكتوبر 1979، والفنانين، كما في خطبة 8 أكتوبر 1979، والقضاة، كما في خطبة 10 أكتوبر 1979، والأطباء، كما في خطبة 18 مارس 1980، والتطبيقيين، كما في خطبة 25 مارس 1980، والعمال كما في خطبة أول مايو 1980، والنقابات العمالية والمهنية والقيادات الشعبية، كما في خطبة 21 يونيو 1980، وأعضاء الحزب الوطني، كما في خطبة 1 أكتوبر 1980، والزراعيين، كما في خطبة 5 نوفمبر 1980، والصيادين كما في خطبة 22 يناير 1981، والصحفيين كما في خطبة الاحتفال بيوم الصحفي المصري في 31 مارس 1981، وشباب مصر، كما في خطبة 15 مايو 1981، والشعب بعامة، كما في خطبة 14 سبتمبر 1981.

وقد تزامن ذلك مع تصوير المؤسسات السياسية والنقابية والحزبية على اختلافها بوصفها «عائلات صغيرة»، تقع في إطار عائلة مصر. يقول السادات في خطبة 25 مارس 1980: "(..) وكما نجلس اليوم عائلة التطبيقيين ومن قبل كنت أزور أخوانكم عائلة

المهندسين، ومن قبل عائلة التجاريين، ومن قبل عائلة الاجتماعيين، ومن بعد عائلة الأطباء، كلها عائلات اجتمعت من أجل العائلة الكبرى مصر". وفي خطبة عيد العمال، أول مايو 1980، يصف مجلس الشورى بأنه: "مجلس للعائلة المصرية، يلتقي فيه كل أبناء العائلة المصرية". وفي خطبة 9 يونيو 1980 أمام كوادر الحزب الوطني الديمقراطي بالسويس يصف الحزب قائلًا: "العيلة بتاعة الحزب الوطني الديمقراطي مسئوليتها كبيرة جدًا وفي الوقت ذاته كمان ممكنة.. ممكنة ليه لأن أنا ما بطالبكوش أبداً بأن تصطنعوا شيء جديد.. أنا كل اللي باطالبكم به.. كعائلة الحزب الوطني الديمقراطي ارجعوا لأصل مصر.. بالسماحة.. بالأخوة...".

يُعد مفهوم «العائلات الصغرى» ذا فاعلية كبيرة لكونه يحول استعارة «مصر عائلة» إلى استعارة ممتدة تتكون من عدد من الاستعارات الجزئية، تعمل كل منها بشكل مستقل؛ وإن كانت غير منفصلة عن بقية الاستعارات. ويؤدي ذلك إلى إنتاج «آباء» وسيطين، لا يمكن الاعتراض عليهم أو نقدهم من قِبَل الأفراد العاملين في هذه المؤسسات؛ أعني «أبناءهم». هؤلاء «الآباء» يمثلون أركان النظام الحاكم، ويشغلون بدورهم موقع «الأبناء» بالنسبة للرئيس، من حيث كونه الأب في الاستعارة الكبرى. على سبيل المثال يقول في 8/ 12/ 1978: "أنا رئيس العائلة وليس رئيس حزب، وعلى رئيس العائلة في المنيا (يقصد المحافظ) إذا حدث هناك شواذ أن يقول للولد الشاذ في العائلة «اتلم»".

إن استعارة «مصر عائلة كبرى ومؤسساتها عائلات صغرى» تُنتج تراتبا هرميا للسلطة قد لا يمكن الفكاك منه. فالمواطن العادي يُصبح - وفق هذه الاستعارة - خاضعا للعمدة «الأب» والمدير «الأب»، ورئيس النقابة «الأب»، والمحافظ «الأب»، وعضو مجلس الشعب «الأب»، ورئيس الحزب «الأب». وكلهم يسلط عليه عصا الطاعة؛ وإلا اتُّهِم بالعقوق. وعلى رأس هذا الهرم يجلس «رب العائلة المصرية»؛ «أب» الجميع وكبيرهم. ويستمد «هرم الآباء» سلطته من المزج بين سلطة «الأب السياسي» وسلطة الأب الفعلي في العائلة القروية. وسوف نتعرف في الفقرات الآتية على ملامح هذه السلطة وبعض ممارساتها الخطابية.

3. 3. طبيعة علاقات القوى في العائلة القروية وتجلياتها الخطابية

سوف يكون من العسير إدراك طبيعة نسق القيم الذي تحمله استعارة «عائلة مصر» ، عامة واستعارة «الرئيس أب» خاصة، ما لم نتعرض بالتفصيل لطبيعة العلاقة بين الأب والابن أو البنت في العائلة القروية التي تشير إليها خطب السادات بشكل دائم على أنها نواة «عائلة مصر» ونموذجها الذي يجب أن يُحتذى. والواقع أن المدخل الطبيعي - وربما الوحيد - لدراسة ما تفعله هذه الاستعارة - أو ما كان يمكن أن تفعله - هو رسم ملامح هذه العلاقة.

لقد كانت القرية المصرية - قبل موجة هجرة الذكور الجماعية إلى دول الخليج والعراق والأردن في أوائل الثمانينيات - مجتمعا زراعيًا من الدرجة الأولى، تقوم على العائلة الممتدة، التي تتكون من الأب (الجد) والأم (الجدة) والأبناء وزوجاتهم وأحفادهم[1]. كان لهذا المجتمع «نسق» قيمه الخاصة، التي يمكن التعبير عنها بشكل عام بأنها «قيم الفلاحين وأخلاقياتهم». هذا النسق من القيم كان يقوم بصياغة أشكال التواصل المختلفة بين الفلاح والعالم من حوله. ومن الطبيعي أن تكون لهذا النسق من القيم مكوناته الخاصة؛ خاصة من زاوية الموقف من السلطة سواء أكانت عرفية أم سياسية. فالفلاح المصري يوسم عادة بالصبر وشدة التحمل ومهادنة السلطة وتجنب مقاومتها علنيًا. كما يوسم باستسلامه للتراتب الاجتماعي، وإجلال من يحوزون السلطة. وتقوم ذخيرة خطابية هائلة من الأمثال والحكم والأغاني والحكايات الشعبية بتبرير هذه الأخلاقيات، ونقلها من جيل إلى جيل[2].

---

(1) يرى شرابي أن العائلة الممتدة تُعد الشكل النموذجي للعائلة الأبوية. ويرى أن انتشار الأسرة (النواة) وشيوع القيم التي تنهض عليها يشكل أخطر تهديد بنيوي للتشكل الأبوي المستحدث القائم. انظر، شرابي، مرجع سابق، ص49.

(2) انتقد جمال حمدان – في عبارة حادة - بعض سمات أخلاقيات القرية المصرية وقيمها؛ يقول: "ما زلنا نتباهى بالأصالة، ونجمع كل القيم المتوطنة الرثة المهترئة، وتقاليد وأخلاقيات القرية المتهالكة المتهافتة المتخلفة المتحجرة التي لا تمثل إلا رواسب الطغاة والذلة وقيم العبودية وأخلاقيات العبيد وتقاليد الرياء والنفاق..إلخ". وعبارة حمدان لا تخلو من عنف ومبالغة ربما كان سببهما التقديس المطلق لأخلاقيات القرية وقيمها في الخطاب السياسي المصري في عهد السادات (الذي كتب أثناءه حمدان هذه العبارة)، ومن ثم جاء عنف العبارة ومبالغتها لكي تُحدث هزةً صادمة في نفس قارئها.

لقد استهدفت استعارة «مصر عائلة» فرض هذه الأخلاقيات على المجتمع المصري بأكمله؛ وذلك من خلال المزج بين أخلاق القرية ودستور الأمة. يقول السادات مُحددًا الخطوط العامة لدستور 1971: "عاوز وإحنا بنحط الدستور - وأصلكوا انتوا اللي حتُكلفوا بوضع الدستور زي ما حقول لكم دلوقتي - عايز وإحنا بنحط الدستور نرجع للقرية أصلنا ونعرف إن فيه «عيب» لأن في القرية هناك علمونا لما نشأنا إن فيه حاجة اسمها العيب (..) نعرف إننا كلنا لما بتبقى العيلة في القرية، رب العيلة فيها راجل حازم بتبقى العيلة محترمة في القرية (..) عايز الدستور يتفصل على كده مش للقرية، لا، أنا عايزه يتفصل علشان مصر كلها تبقى قرية واحدة في هذا الشأن مفيش مكان لا للعيب ولا للتسيب".

كانت علاقات القوى في العائلة الريفية - في ذلك الوقت - تتأسس على هيمنة الأب أو من يحل محله أو يُمثّله؛ أي الرجل الحازم بمفردات السادات[1]. فالأب من ناحية هو أساس عملية الإنتاج؛ فهو إما مالك الأرض التي تمثل الدخل الأساسي - وربما الوحيد - لمعظم الأسر الريفية، أو صاحب قوة العمل أو كليهما. وليس للأبناء أو الزوجة استقلال اقتصادي يُذكر خارج دائرة الأب؛ فهم يبادلون قوة عملهم بإعالة الأب لهم. والأب من ناحية أخرى يمتلك تفويضا - دينيًا وعرفيًا - يتيح له التحكم شبه المطلق في مصير أفراد العائلة. (أنتَ ومالُك لأبيك)[2]. في إطار هذا التفويض يقوم الأب - أو ممثله - باتخاذ قرارات مصيرية تخص أفراد العائلة، وفرضها عليهم، وتنفيذها طوعًا أو كرهًا[3].

النمط الأسري السائد في القرية المصرية كان - وربما ما يزال بدرجة ما - هو نمط العائلة الممتدة. والأب الأكبر - الجد - في هذا النظام غالبا ما تكون لديه هيمنة شبه كاملة

---

(1) لا تختلف صورة الأب المهيمن في الريف المصري بشكل جذري عنها في بعض شرائح الطبقة المتوسطة المصرية. وقد كانت شخصية السيد أحمد عبد الجواد في رواية "بين القصرين" لنجيب محفوظ تجسيدًا أدبيًا لنموذج الأب المهيمن في شريحة من هذه الشرائح.

(2) حديث شريف رواه ابن ماجه، والإمام أحمد، والحديث معتضد بأحاديث أخرى منها: حديث عائشة الذي رواه الحاكم وابن حبان في صحيحه، ولفظ أحمد أخرجه الحاكم وصححه أبو حاتم، وأبو زرعة.

(3) لعل المثال الأكثر جلاءً لقوة تفويض الأب هو تحكمه بدرجة ما في مسألة اختيار زوج الابنة وزوجة الابن؛ بغض النظر عن قبول الابن أو الابنة فيما يُعرف بالزواج الإجباري أو زواج الإكراه.

على جميع أفراد الأسر النووية التي تكوّن العائلة الممتدة؛ خاصة حين يكون هو المسيطر على قوى الإنتاج؛ بواسطة الامتلاك أو الإدارة.

لهيمنة الأب على علاقات القوى في العائلة الريفية تجليات خطابية متعددة. وإذا أخذنا نوعا من أنواع التواصل مثل المحادثة Conversation، فسوف نلاحظ أن «قيم العائلة الريفية» التي تحكم هذا النوع تعكس سلطة الأب وتدعمها في الوقت ذاته[1]. فالأب من البدء هو الذي يملك اختيار موضوع الحديث Topic وتغييره. والابن لا يستطيع أخذ دوره في الكلام Turn taking إلا بإذن الأب، ويُنتَظر منه إذا أتيح له الكلام ألا يرفع درجة صوته على درجة صوت الأب. ولا يحق للابن - على عكس الأب وفق هذه القيم - مقاطعة الأب، أو إبداء ملاحظات ميتا لغوية تخص المحادثة مثل التعليق على طبيعة لغة الأب. كما تقوم هذه القيم بتنظيم مساحات الصمت الدال significant silence ومساحة الكلام؛ حيث يُنتظر من الابن أن يسمع أكثر مما يتكلم، وأن ينصت باهتمام بالغ إلى ما يقوله الأب.

في إطار النوع ذاته، تفرض «قيم العائلة الريفية» أشكالا علاماتية محددة؛ مثل الهيئة التي يتخذها كل منهما أثناء التحادث. فعلى سبيل المثال، يمكن للأب أن يتكلم من موضع الجلوس أو الوقوف أو الاضطجاع بحسب ما يشاء؛ في حين لا يستطيع الابن ذلك، نظرا لوجود تراتبية صارمة يُعد انتهاكها خروجا على «القيم»؛ كأن يتحدث الابن المضطجع مع الأب الواقف..إلخ. كما يمكن للأب توجيه الحديث وجهًا لوجه أو مشيحًا بوجهه ناحية أخرى، أو موليًا ظهره للابن، في حين تُعدُّ هذه الأفعال انتهاكا لقيم «العائلة» لو صدرت من الابن. وفي بعض المجتمعات تقترب الوقفة النموذجية أمام الأب من الوقفة العسكرية.

علاوة على ذلك، يحكم هذا النسق من القيم إنتاج العلامات الإشارية الحركية أثناء التحادث. ففي حين يستطيع الأب إنتاج العلامات الإشارية كما يشاء، يتقيد الابن بقيود يُعد انتهاكها «عيبًا». ففيما يتعلق بحركة اليد - على سبيل المثال - لابد أن يراعي الابن أن لا

---

(1) اخترت تتبع تجليات علاقات القوى بين الأب والابن في نوع المحادثة لأن استعارة العائلة المصرية في خطب السادات تؤطر شروط التواصل بين الرئيس والمواطنين. والمحادثة أحد أهم أشكال هذا التواصل.

تكون حركة اليد في محاذاة وجه الأب، أو أن تكون سريعة أو حادة أو عدائية. بل يُفضَّل أن تكون اليد ذاتها ثابتة أثناء الحديث[1].

يُظهر الاستعراض السابق القيود التي يفرضها عرف القرية وتقاليدها على الابن حين يكون طرفًا في التواصل مع الأب. وتزداد حدة هذه القيود ويتسع مداها حين تحل البنت محل الابن؛ وذلك إذا أتيح لها في الأصل إنشاء تواصل مع الأب فيما يتعلق بالأمور التي تخصها. فالصمت كان هو الفعل «التواصلي» الأمثل بالنسبة للبنت الريفية؛ والأب أو من ينوب عنه يمتلك «حق» تأويله واستخلاص معناه.

من المؤكد أن الدعوة لاستلهام أخلاقيات وأعراف التواصل الريفي بين الأب والابن أو البنت وتطبيقها على التواصل السياسي بين الرئيس (أو من يمثله) والمواطنين، يؤدي بشكل مباشر إلى فرض قيود هائلة على حرية التعبير عند المواطنين؛ حيث ينفرد الرئيس بصلاحيات الأب وسلطاته، وينسحق المواطن الذي يُجبَر على أن يقوم بدور الابن في أحسن الأحوال أو البنت في أسوئها. وتقوم هذه الأخلاقيات والأعراف بإضفاء شرعية - وربما قداسة - على قيود التواصل السياسي، وعلى الملتزمين بها، في حين يتم تجريم الخارجين عنها خلقيًا وعرفيًا. وذلك على الرغم من حقيقة أن هذه الأعراف والأخلاقيات تمثل انتهاكًا صريحًا ومباشرًا للدستور الذي يعطي للجميع حق المساواة، وللدولة المدنية التي تقوم على حرية نقد السلطة ومعارضتها بل والسخرية منها.

4- وظائف استعارة "عائلة مصر" في خطب السادات وآليات عملها

قدَّم عدد من الباحثين تفسيرات متعددة للوظائف التي حاولت خطب السادات تحقيقها بواسطة استخدام مفردات أبوية. فقد ذهب فؤاد زكريا (1983) إلى أن استخدام هذه المفردات استهدف تزييف عقول الناس التي تشعر بوطأة الفقر في حياتها اليومية عن طريق إلغاء فكرة الفقر ذاتها؛ "ففي معظم خطب السادات وأحاديثه كانت هناك دعوة متكررة

---

(1) ربما كان من الضروري دراسة الممارسات الخطابية للسلطة في حقل الاتصال المباشر بين أفراد المجتمع المصري وفتاته، وعلاقة هذه الممارسات بحدود الاستجابة المتاحة للمخاطَب.

إلى إلغاء الحقد، والاستعاضة عنه بالحب والتآلف والانسجام في ظل مجتمع «الأسرة الواحدة» الذي يرعاه ويسهر عليه «كبير العائلة». والحقد هنا ليس إلا تطلع الفقراء إلى نمط حياة الأغنياء... ولا جدال على أن الإلحاح على الناس ليل نهار كي يتخلوا عن الحقد ويحبوا بعضهم بعضًا، في إطار مجتمع يسوده كل هذا القدر من التفاوت في الثروات وفي كافة فرص الحياة، إنما هو محاولة واعية لتزييف عقول الناس بحيث تنسى واقعها الأليم ذاته"[1].

وقد قدم عبد العليم محمد (1990) وظيفة أخرى لما أطلق عليه «القيم الأبوية» في خطاب السادات. فقد لاحظ أن شيوع هذه القيم تزامن مع الاختفاء التدريجي لمفاهيم «المواطن والمواطنة»[2]. وأنها تستهدف تعزيز مفهوم طاعة السلطة، وتجريم الاعتراض على الحاكم؛ "وإخجال كل من يجرؤ على نقد ومناقشة سياسته، وإظهاره بمظهر «الولد الفاسد»، و»العاق» والمنشق على «كبير العائلة»"[3].

أما إمام عبد الفتاح إمام (1994) فقد قام بتعميم العلاقة بين خلط وظيفة الأب مع وظيفة الحاكم في الخطاب السياسي، وتبرير الاستبداد. ورأى أن "الخلط بين وظيفة الأب في الأسرة التي هي مفهوم أخلاقي، ووظيفة الملك الذي هو مركز سياسي يؤدي في الحال إلى الاستبداد؛ ولهذا يستخدمه الحكام عندنا في الشرق للضحك على السذج، فالحاكم «أب» للجميع، أو هو «كبير العائلة». وهذا يعني في الحال أنَّ مَنْ حقه أن يحكم حكمًا استبداديًا؛ لأن الأب لا يجوز - أخلاقيا - معارضته، ولا الاعتراض على أمره، فقراره مطاع واحترامه واجب مفروض على الجميع..إلخ. فينقل هذا المفهوم الأخلاقي إلى مجال السياسة، ويتحول إلى كبت للمعارضة أيًا كان نوعها!! وتصبح الانتقادات التي يمكن أن توجَّه إليه «عيبًا»، فنحن ننتقل من الأخلاق إلى السياسة، ونعود مرة أخرى من السياسة إلى الأخلاق، وذلك كله محاولة لتبرير الحكم الاستبدادي"[4].

---

(1) انظر، فؤاد ذكريا (1983)، مرجع سابق، ص 60.

(2) انظر، عبد العليم محمد (1990)، مرجع سابق، ص 217.

(3) نفسه، ص 220.

(4) انظر، إمام عبد الفتاح إمام (1994)، الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. عالم المعرفة، الكويت، 1994، ص 52-53.

لم يتم الربط بين استعارة «عائلة مصر» والوظائف الثلاث السابقة في دراسات هـؤلاء الكتّاب. ومع ذلك فإن هذه الاستعارة لا تمكننا فحسب من الكشف عن وظائف أخرى ربما لا تقل أهمية. بل تساعدنا كذلك على فهم كيف تُنجَز هـذه الوظـائف. وسـوف نستكـشف فيما يأتي الوظائف التي استهدفت هذه الاستعارة إنجازها بالإضافة إلى الوظائف السابقة.

4. 1. تصوير العلاقة بين الرئيس والمواطنين في سياق التخاطب بوصفها علاقة أب بأبنائه وبناته

أنجزت هذه الوظيفة بواسطة استخدام صيغ استهلال أبوية في مفتتح الخطـب. وكـان لهذه الصيغ تنويعات مختلفة مثل: «أبنائي وبناتي..»، «الإخوة والأبناء..» «أخواتي وبنـاتي..»، «الإخوة والأخوات..أبنائي وبناتي..»، «الإخـوة والأخـوات..وأبنـائي وبنـاتي..»، «أخـواتي وأبنائي»، «أبنائي من (..)»، «أخوتي وأخواتي..أبنائي وبناتي»، «أخواتي وأبنائي».

في السنوات الأربع الأوَل من حكم السادات شاع استخدامه لعبـارة «أيهـا الإخـوة المواطنون» في مفتتح خطبه. وكان آخر ظهور لهذه العبارة هو الخطبـة الـتي ألقاهـا في الأمـة في 29 أبريل 1974[1]. وقد تزامن ذلك مع تزايد مطرد في استخدام صـيغ الاسـتهلال الأبويـة في السنوات الخمس الأخيرة من حكمه. والجـدول الآتـي يتـضمن حـصرا بعـدد ورود هـذه الصيغ في خطبه[2].

---

(1) قدم عبد العليم محمد حصرا لاستخدام صيغة «أيها الأخوة المواطنون» في خطب السادات في الفـترة مـن 28 سـبتمبر 1970 إلى 17 أبريل 1971. انظر، عبد العليم محمد (1990)، مرجع سابق، ص 217.

(2) اقتصر الحصر الآتي على مفتتحات الخطب، ولم يتجاوزه إلى صيغ النداء التي توجد داخلها.

السنة	عدد تكرارات صيغ الاستهلال الأبوية في مفتتح الخطب
1970	صفر
1971	2
1972	7
1973	2
1974	9
1975	2
1976	11
1977	11
1978	10
1979	30
1980	11
1981	22

يكشف الجدول السابق عن تنامي استخدام «صيغ الاستهلال الأبوية» في نداء السادات لجمهور مستمعيه من المصريين في السنوات الخمس الأخيرة من حكمه. ويمكن ملاحظة أن عامي 1972، و1974 سجلا زيادة في معدل تكرار هذه الصيغ مقارنة بما قبلهما وما بعدهما. ويمكن تفسير تلك الزيادة بأن هذه الصيغ كانت تُستخدم في الفترة الأولى من حكمه في مخاطَبة شريحتين محددتين من الشعب المصري؛ هما الطلاب وجنود القوات المسلحة. وقد شهد عام 1972 - وهو ما يُعرف بعام الحسم - وعام 1974 - العام التالي لحرب أكتوبر 1973 - لقاءات متعددة بين السادات وقوات الجيش المختلفة، خطب فيها مستخدما صيغ الاستهلال الأبوية. أما في الفترة الثانية من حكمه فقد كان يستخدم هذه الصيغ في مخاطَبة معظم شرائح المجتمع، وقد بلغ استخدام هذه الصيغ ذروته في عام 1979، الذي تزايد فيه إلقاء خطب محلية في جماهير مصرية؛ خاصة بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل. وفي الشهور العشرة الأول من عام 1981 استُخدمت هذه الصيغ في مخاطَبة جميع شرائح المجتمع ابتداءً بالصيادين وانتهاءً بأعضاء مجلس الشعب والقضاة.

استنادا إلى الملاحظة السابقة يمكن التمييز بين نوعين من استعمال الصيغ الأبوية في المخاطَبة: الأول: استعمال مناسباتي يستند إلى معيار عمري يتحدد بعاملين: 1) أن يكون

الفارق كبيرًا بين عمر المتكلم وعمر المخاطَب لصالح المتكلم، 2) أن يكون المخاطَب في مرحلة الصبا أو بواكير الشباب كما هو الحال في شريحتي الطلاب والجنود. ويبدو هذا الاستعمال طبيعيا في المجتمع المصري الذي يميل فيه كبار السن إلى مخاطَبة الصبية ومن هم في أوائل الشباب باستخدام صيغ الاستهلال الأبوية. الثاني: استعمال أيديولوجي، ويكون المعيار فيه هو تصور العلاقة بين المخاطَب والمتكلم بواسطة المفاهيم العائلية بهدف تحقيق وظائف سياسية في المقام الأول. وفي هذا الاستعمال يقوم المتكلم بفرض علاقة من نمط خاص على مخاطَبيه، بواسطة استخدام صيغ المخاطَبة. وقد كان تبني صيغ الاستهلال الأبوية في المخاطَبة قبل عام 1976 مقتصرا على المخاطَبين ذوي الشرائح العمرية الصغيرة (الطلاب والجنود)، في حين اطرد استعمالها فيما بعد عام 1976 مع مخاطَبين تزيد أعمار كثير منهم عن عمره، ويقومون بتمثيل سلطات مستقلة مثل أعضاء مجلسي الشعب والشورى وأعضاء مجالس القضاء والصحفيين والنقابات وأساتذة الجامعات..إلخ.

تكمن القيمة الدلالية لصيغ استهلال الخطب في أنها تؤسِّس بشكل أولي العلاقة بين الخطيب والجمهور. كما أنها تعكس الكيفية التي يدرِك بها الخطيب مخاطَبيه، والدور الذي يمنحه لهم داخل سياق الخطبة. إضافة إلى أنها تعمل أداة من أدوات تدعيم سيطرة الخطيب على سياق التواصل من خلال تحديد النوع الذي تنتمي إليه الخطبة، والقواعد التي سوف تحكم التواصل بين المتكلم والمخاطَب. فحين يستخدم الخطيب استهلال «أيها الإخوة المواطنون» ينطوي ذلك على: 1) تحديد النوع الذي تنتمي إليه الخطبة؛ أعني الخطابة السياسية؛ 2) تحديد العلاقة بين الخطيب والمخاطَب؛ أعني التشارك في المواطنة مع استقلال كل منهما بكينونته وهو ما ينجزه توظيف أداة النداء «أيها»؛ 3) تحديد الإطار الذي يحكم هذه العلاقة؛ أعني العقد الاجتماعي؛ 4) تحديد العلاقة بين المخاطَبين أنفسهم؛ أعني المساواة في حق المواطنة. أما استخدام صيغة «أبنائي وبناتي» وما يشبهها فينطوي على: 1) نقل الخطبة - بشكل مؤقت - من دائرة الخطاب السياسي إلى دائرة الخطاب العائلي وربما الديني؛ 2) تحديد العلاقة بين الخطيب والمخاطَب بوصفها علاقة «أبوّة»، تقوم على الخضوع والتبعية وليس المساواة والاستقلال؛ 3) تحديد العلاقة بين المخاطَبين، استنادا إلى طبيعة العلاقة مع

الأب (الرئيس)؛ فالمخاطَبون يتشاركون في كونهم «أبناء» للرئيس. ويتم تأكيد هذه التبعية من خلال استخدام ضمير الإضافة «ي»، الذي يُنجز فعلي التبعية والامتلاك. وأخيرًا، 4) تحدد هذه الصيغة الإطار الذي يحكم هذه العلاقة، الذي يتشكل من الأعراف والتقاليد التي تتمحور حول مفهوم العيب. باختصار، تقوم صيغة المخاطَبة بمحاولة فرض إطار يتقيد به المخاطَبون الذين يتلقون الخطبة؛ خاصة فيما يتعلق باستجاباتهم المحتملة لها.

من الضروري توضيح أن استخدام صيغة «أيها الإخوة المواطنون» في الخطب الرئاسية لا يعني في ذاته أن الرئيس يعامل مخاطَبيه بوصفهم «مواطنين»؛ حيث إن استخدام الصيغة لا يعدو أن يكون مؤشرا لفظيا قد تعضده الممارسة أو تنفيه، والعكس صحيح؛ فاستخدام صيغة «أبنائي وبناتي» لا يعني فقدان المواطنين حقهم في المواطنة إلا على مستوى الخطاب؛ ومع ذلك فكلا الاستخدامين «يُنجز» أشياءً، و«يجهض» أخرى. ويبقى للمخاطَب في النهاية - بواسطة استجابته للخطبة - مطلق القدرة على تدعيم صيغة الاستهلال أو رفضها. بعبارة أخرى استجابة المخاطَب وحده هي التي سوف تحدد؛ هل يختار لنفسه أن يكون ابنًا أم مواطنًا.

4. 2. استعارة «مصر عائلة» وسيلةً للإقناع

في السنوات الخمس الأخيرة من حكم السادات استُخدمت استعارة «مصر عائلة» استراتيجية إقناع في الخطب الموجهة للشعب المصري. وإلى حد كبير يمكن القول إن كل فعل أو قرار مهم اتخذه أو سانده أو دعا إليه، سواء أكان داخليا أم خارجيا، تم تبريره بأنه ينسجم مع «روح» أو «تقاليد» أو «مبادئ» أو «جو» العائلة المصرية، التي يستلهمها في كل ما يفعل أو يقول. وفي المقابل، تم تبرير كل فعل أو قرار مهم اتخذه ضد جماعة أو شريحة ما من المصريين بأنهم خارجون عن روح العائلة المصرية وتقاليدها ومبادئها وجوِّها. ومن ثم فقد استُخدم مفهوم «العائلة المصرية» كاستراتيجية إقناع في سلسلة متصلة من أخطر القرارات التي تخص الشأن الداخلي والخارجي مثل الاستفتاء على إصدار منظومة القوانين الاستثنائية مثل «صيانة الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي» في مايو 1978، والاستفتاء على توقيع

معاهدة السلام مع إسرائيل في إبريل 1979، واعتقال رموز المعارضة السياسية في سبتمبر 1981.. إلخ[1].

إضافة إلى ذلك، استُخدمت استعارة «كبير العائلة» وسيلة إقناع. ففي خطبته في 31 مارس 1981، يخاطب الصحفيين قائلاً: "قضية أن بين الصحافة والسلطة فيه معركة، والله عمري ما حصل بيني وبين الصحافة معركة لسبب بسيط جداً انتوا عرفتوه؛ أنه طالما أنا في موقعي هذا كبير للعائلة المصرية اللي باعتز بيه مش رئيس جمهورية باعتز بكبير العائلة إزاي أبقى كبير للعائلة ويبقى فيه خصومة بيني وبين واحد في عائلتي لا يمشى الكلام دا عندي أبداً".

ينفي السادات وجود معركة بين الصحافة والسلطة استنادا إلى حجة أنه «أب للعائلة المصرية»، وأنه لا يمكن أن تنشأ بين الأب والأبناء خصومة. يؤدي هذا النوع من الحِجاج إلى إخفاء واقع الصراع بين مؤسسة الحكم وشريحة الصحفيين المعارضين، الذي تمثَّل في إبعاد بعض الصحفيين من الصحف التي يعملون بها، ومنعهم من الكتابة والشروع في إصدار قوانين مقيِّدة لحرية الصحافة وإحالة بعض الصحفيين إلى المدعي العام الاشتراكي بتهم مثل تشويه صورة مصر..إلخ. وبذلك يمكّن استخدام استعارة «عائلة مصر» أداةً للإقناع من تجاهل تقديم حجج مقنعة لإجراءات السلطة ضد الصحفيين، فإنكار الخصومة يغلق الباب أمام الخوض في أسبابها وتجلياتها، كما أن إخفاء الخصومة استنادا إلى هذه الاستعارة ينطوي على استبعاد الصحفيين المخالفين من «عائلة الصحافة» التي ليس بينه وبينها خصومة.

تكمن القوة الإقناعية لاستعارة «عائلة مصر» في أنها: 1) تصلح للاستخدام في كل السياقات والمناسبات والظروف؛ 2) لا تحتاج إلى أدلة من الواقع الخارجي؛ حيث يستطيع مستخدمها صياغة مفهومها بحسب الأغراض التي يسعى لتحقيقها، ومن ثم يصعب تفنيدها؛

---

[1] انظر على التوالي: خطبة السادات في مناسبة الاستفتاء على "صيانة الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي" فى 23 مايو 1978، وخطبة 11 إبريل 1979، وخطبته أمام مجلسي الشعب والشورى فى 5 سبتمبر 1981، عقب اعتقالات سبتمبر.

3) تنطوي على قدرة ردع داخلية، لأن عدم الاقتناع بها ومقاومتها يمكن أن يصوَّر بوصفه خروجا على «العائلة».

4. 3. استعارة «العائلة المصرية» أداةً لصياغة هوية الشعب المصري

وُظِّفت استعارة «العائلة المصرية» بهدف إعادة صياغة هوية الشعب المصري؛ بواسطة تحديد ما ينتمي إلى «العائلة المصرية» من قيم وأخلاقيات، وما هو خارج عنها. وذلك عبر الخطوات الآتية، التي تمثل قياسًا صوريًا، هو شكل مبسط من أشكال الحجاج المنطقي:

1- العائلة المصرية قيمها وأخلاقياتها (س) [1]

2- العائلة المصرية ليس من قيمها وأخلاقياتها (ص) [2]

3- بعض الشعب (أنتم) هم أعضاء العائلة المصرية

إذن: 4) أخلاقكم هي (س)، وليس (ص).

تلح الخطب على أن لدى «عائلة مصر «مجموعة من القيم الأخلاقية تشكل هويتها. وتركز من بين هذه القيم على اثنتين غالبًا ما يُصاحِب الحديث عن العائلة ذكر إحداهما.

أولًا: أنها تعرِف العيب.

تكاد تكون مفردة العيب أكثر المفردات تلازما مع مفردة العائلة في مجمل المدونة المدروسة. وقد وردت المفردة في سياقات نقد كتابات بعض الكتاب والمثقفين والمعارضين السياسيين المصريين التي تنتقد ممارسات النظام الحاكم أو سلوكيات القائمين عليه أو تعارضه علنيًا. كما وردت كذلك في سياقات تعريض الخطب بأشكال الاحتجاج اللفظي الموجهة ضد السلطة الحاكمة.

---

(1) ترمز س إلى الأخلاقيات التي يرى السادات أنها تمثل العائلة المصرية.

(2) ترمز ص إلى الأخلاقيات التي يرى السادات أنها لا تمثل الأسرة المصرية.

ثانيًا: «عائلة مصر» تعرف الحب لا الحقد

الحقد والحب مفردتان شائعتان في المدونة المدروسة. وغالبا ما يرد ذكرهما في سياقات تتناول طبيعة العائلة المصرية وسماتها، وخصائص المعارضة السياسية في مصر، والمقارنة بين حكم السادات وحكم عبد الناصر، وصراع السادات مع مراكز القوى والماركسية والشيوعية والاتحاد السوفيتي وموقف دول الرفض العربي من مصر. وفي معظم هذه السياقات يقترن الحب بالعائلة المصرية ويقترن الحقد بأعدائها أو الخارجين عنها. ومع أن «الحقد» لا يعرَّف في الخطب، كما لا تُحدَّد طبيعة الحب الذي تدعو إليه؛ فإننا ربما نتمكن من فهم طبيعتهما من خلال الأحداث والمفاهيم والنظريات التي تمثل الحقد وفقًا لهذه الخطب.

تربط الخطب بين الحقد وحكم عبد الناصر الذي يُكنَّى عنه بالمفاهيم التي كان يصوِّر بها نفسه مثل «الاشتراكية»، و«التقدمية»: "(..) مغزى آخر لهذا الاجتماع في هذه السنة بالذات وفي هذه الذكرى بالذات ذكرى مرور 25 سنة على قيام ثورة 23 يوليو أننا عدنا عائلة مصرية، ولو أن البعض يحاول إثارة الحقد مرة أخرى بيننا كما حدث عندما انقطع حبل العائلة المصرية تحت اسم الاشتراكية أو التقدمية أو كل الألفاظ التي كانت تستخدم". والحقد وفق هذا النص نتاج الفترة التي اتخذ الحكم فيها شعارات «الاشتراكية» و«التقدمية» السادات في 23 يوليو 1977. والسؤال الذي يطرح نفسه هو، ما مبررات هذا الربط؟ ويقدم لنا نص آخر للسادات ما يمكن أن يكون إجابة على هذا السؤال؛ يقول في بيانه إلى الأمة في 11/ 4/ 1979: "حقيقة إنه أريد لهذا البلد أنه يعيش بالحقد وليس بالحب والحراسات والمصادرات والصغار ومذاهب ومبادئ نستوردها من الاتحاد السوفيتي أو من غير الاتحاد السوفيتي (..) وأمور كلها كانت ضد ما نشأ عليه شعبنا وضد الحب اللي يؤمن بيه شعبنا والتضامن الاجتماعي اللي بنشوفه في القرية المصرية والسماحة اللي في القرية المصرية.. والإيمان اللي في القرية المصرية.. والصلابة اللي في القرية المصرية". يتضمن مفهوم الحقد - وفقًا للنص السابق - قرارات عبد الناصر الخاصة بإعادة توزيع الثروات بين أفراد الشعب المصري؛ التي كانت المصادرة وفرض الحراسة من أدوات تنفيذها، كما يتضمن

المذاهب والمبادئ المستوردة من الاتحاد السوفيتي التي ترتبط بفكرة توزيع الثروات بين أفراد الشعب. ونقيض الحقد هو الحب الذي يوجد في القرية المصرية. وهو يقترن بصفات أربع أخرى: هي التضامن الاجتماعي والسماحة والإيمان والصلابة.

يشير مفهوم الحقد إذن إلى تذمر فرد أو فئة من وضعهم الطبقي المتدني أو حالتهم الاقتصادية المتردية، وتطلعهم إلى وضع اجتماعي أفضل أو حالة اقتصادية أفضل. كما يشير إلى سعي نظام حاكم ما إلى إعادة توزيع الثروات بين أفراده. وهو من ثم يتجلى ماديًا في أشكال الاحتجاج ضد واقع الظروف الاقتصادية المتدنية من ناحية، وواقع تكدس الثروة في يد القلة من ناحية أخرى. ويمكن بواسطة هذا التعريف تفسير الهجوم الذي شنته الخطب على الحقد وممارسيه والداعين إليه.

4. 4. استعارة «العائلة المصرية» أداة إقصاء اجتماعي للمعارضة

تنطوي عملية إعادة تشكيل هوية المصريين - لتنسجم مع الصفات التي تنسب لـ«عائلة مصر» كما تقدمها الخطب - على حكم ضمني بنزع الهوية المصرية؛ (من حيث هي مفهوم ذهني) عمن يرفضون هذه الصفات. ويؤدي ذلك إلى الوظيفة الرابعة. فقد استُخدمت استعارة «العائلة المصرية» على نحو متكرر بوصفها قوة إقناعية لإقصاء أفراد أو جماعات أو فئات اجتماعية أو ساكني أقاليم جغرافية معينة من دائرة الانتماء لـ»العائلة المصرية». وتُعد هذه الوظيفة هي الأبرز والأخطر من بين الوظائف الإقناعية التي استُخدمت الاستعارة لإنجازها.

يتم إنجاز عملية الإقصاء بواسطة تطبيق إحدى السلسلتين الحجاجيتين argumentative chain؛ الأولى:

1) «أفراد العائلة المصرية» (أو جماعتُهم) صفاتهم (س)

2) الفرد أو الجماعة (ع)، ليس من صفاته (س)

إذن: 3) الفرد أو الجماعة (ع) ليس من «العائلة المصرية».

السلسلة الثانية:

1) أفراد «العائلة المصرية» (أو جماعتهم) يفعلون (س)

2) الفرد أو الجماعة (ع) لا يفعلون (س)

إذن: 3) الفرد أو الجماعة (ع) ليسوا من «العائلة المصرية».

وتضم قائمة من تم أقصوا من مفهوم «العائلة المصرية» الجماعات والفئات الآتية:

4. 4. 1. المدن وساكنوها

استُخدم مفهوم «قيم العائلة» بهدف إقصاء قطاعات جغرافية معينة من دائرة تمثيل «العائلة المصرية». استُخدمت نصوص متعددة في تحقيق هذا الإقصاء مثل النص التالي الوارد في الخطبة الملقاة أمام المؤتمر القيادي الأول لشباب الحزب الوطني في 31 يناير 1979: "التقدمية لا تعني أن ننسلخ عن أهم قيمنا وهى قيمة العائلة فالخطوة الأولى لبناء المجتمع هي أن نعود لقيم القرية التي تعتمد أساسًا على قيم العائلة ففيها الأصالة وحضارة 7 آلاف سنة. أما المدن فهي شتات". والمدن وفق هذا النص لا تنتمي إلى «العائلة المصرية»، لأنها لا تعرف «قيم القرية». المدن «شتات».

من الجلي أن المدن من حيث هي كيان جغرافي أو أبنية سكنية ليست هي المقصودة بالإقصاء؛ فالمقصود هم ساكنوها. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا استحق ساكنو المدن «الطرد» من مظلة «عائلة مصر» ؟ ما المقدمات التي بنى عليها الخطيب نتيجته؟ وقد قدمت الخطب إجابات شافية ومتكررة على هذا السؤال، وكانت جميعا تدور حول مفهوم «العيب». فأهل القرية يعرفون «العيب»، أما أهل المدن فلا يعرفونه. يقول السادات في خطبته بأسوان في 20 يناير 1981: ".. القاعدة الشعبية العريضة اللي هي فوق التسعين في الميه ولاد البلد اللي بيعرفوا العيب وبيعرفوا الأصول لغاية النهارده.. اللي نسي الأصول والعيب مهماش ولاد البلد أبداً ولا القرية ولا الفلاحين..".

وبذلك فإن النتيجة التي مؤداها أن سكان المدن يقعون خارج تمثيل العائلة المصرية يقوم على عدد من المقمات المضمرة أو المعلنة في بعض الأحيان، هي:

- العائلة المصرية تعرف العيب

- أهل المدن لا يعرفون العيب
- أهل المدن خارج مفهوم العائلة المصرية

من مدن مصر تبرز القاهرة كمصدر الشرور ومكمنها؛ فالقاهرة دوما هي موطن «الأفندية الأراذل»، والمعارضة «قليلة الحيا». وقد استخدمت الخطب بعض الاستراتيجيات الإقناعية التي تُعمق من الفجوة الموجودة بين سكان القاهرة وسكان بقية الأقاليم؛ مثل استراتيجية الصور المتناقضة. على سبيل المثال، يقول في الخطبة الملقاة أمام قيادات بورسعيد في 28 إبريل 1979: «قبل كده سمعتوا إن الأفنديات في مصر ابتدوا ينفعلوا ويكتبوا، وقلت لكم أنا أيامها ده كلام فارغ، أنا ما بيهمنيش ده كله، لأن دول كلهم كانوا قاعدين فى التكييف والميه السخنة محدش داق حاجة أبدا، ولا بعد عن شقته ولا عن بيته ولا اتغرب (يشير إلى عملية التهجير بعد يونيو 1967)». ويقول في بيانه للأمة في 11 إبريل 1979: «(من بنود استفتاء إبريل 1979) الالتزام بنسبة الـ 50 في المائة للعمال والفلاحين في جميع التنظيمات.. الانتهازيين كتير.. وبعض أفنديات القاهرة مش حيعجبهم هذا. لكن دا واقع (..) وحقيقة حُرمت القاعدة اللي هي فوق الـ 90 في المائة من هذا الشعب، حُرمت طول حياتها من أن تعبر عن نفسها أو أن تعلم أبناءها أو أن يكون لهم حقوق في هذا البلد (..) كانت الحقوق للخمسة في المائة اللي عايشين في القاهرة ولأبناء البهوات والباشوات وما إلى غيرهم». المقتطف الأول يضع صورة القاهري الجالس في بيت مكيف يرفل في الرفاهية، مقابل صورة المهجرين من أراضيهم، ممن قاسوا الإبعاد عن بيوتهم وأرضهم، أما المقتطف الثاني فيضع ساكني القاهرة المنعمين برغد العيش والممسكين بمقاليد الأمور قبل الثورة في مقابل سكان بقية أقاليم مصر الذين عانوا من الحرمان من حقوقهم التي استأثر بها «القاهريون».

لكن هذا الاستقطاب الجغرافي لا يعكس في الواقع استقطابًا طبقيًا؛ فالقاهرة ذاتها موطنٌ لملايين العمال والفلاحين. كما أن القرى ومدن الأقاليم كانت تضم قطاعات كبيرة من «الأفندية» الذين أتاح لهم التعليم المجاني في عهد عبد الناصر والازدهار الثقافي في الستينيات فرص اكتساب الثقافة. وقد حاولت الخطب التخلص من هذه المفارقة بواسطة

تقييد مفهوم القاهرة ومفهوم الطبقية: «النهاردة وفي داخل القاهرة فقط وليس في الأحياء الشعبية أبدا، قاهرة الأحياء الشعبية.. قاهرة ولاد البلد.. قاهرة العمال والفلاحين ثابتة صامدة مؤمنة ولكن قاهرة البعض اللي الحقد بيعميهم زي ما كانوا في 1973 لأنهم فقدوا أماكنهم أو فقدوا سلطانهم دول لا عمل لهم إلا أن ينقدوا كل شيء ولا يرضوا عن أي شيء، أي شيء أيامها». والنص يقول بوضوح متناهٍ أن القاهرة التي يهاجمها هي المكان الذي يجمع معارضيه وناقديه.

العيب» - كما يُستخدم في الخطب موضع الدراسة - يشير إلى ممارسات نقد السلطة، وعدم الخضوع التام لحائزيها؛ سواء أكانت سلطة سياسية أم عرفية. والقرية المصرية تمثل من هذه الزاوية، المكان الأكثر حرصًا على عدم اقتراف «العيب»؛ أعني الأقل انتقادًا للسلطة، والأكثر خضوعا لها من بين البيئات الجغرافية المصرية الأخرى؛ لأنها الأكثر تمسكا بقيم العائلة المصرية. أما قاهرة المثقفين التي لا تتمسك بالعيب فهي - وفقاً للحجج التي تقدمها الخطب - خارج دائرة «العائلة المصرية».

4. 4. 2. المشاركون في مظاهرات الطعام (1977)، والمعارضون لاتفاقية كامب ديفيد (1978)، أو معاهدة السلام والمصوتون ضد استفتاء سبتمبر 1981

استُخدمت استعارة «روح العائلة» في إقصاء من شاركوا في مظاهرات الطعام في يناير 1977 من «العائلة» المصرية. ففي الخطبة الملقاة في المؤتمر الحزبي الجماهيري بأسوان في 20 يناير 1981 يقول السادات: «..الأول بنينا العائلة.. رجعنا للعائلة سوا.. رجعنا لروح العائلة.. مش 18، 19 يناير سنة 77 لا.. ده مكانش روح العائلة.. هذه كانت انتفاضة الحرامية.. وانتفاضة الحقد، الحقد والتمزق اللي حطوه لنا في العائلة المصرية».

وفي سياق لاحق استُخدمت استعارة «العائلة المصرية» بهدف إقصاء معارضي كامب ديفيد من دائرة «العائلة المصرية». يقول في خطبته في بنها في 14 مايو 1979»..من أجل التراب المقدس، من أجل هذه العائلة (عائلة مصر) تهون كل التضحيات. من أجل هذا

بناء السلام اللي بأتحدث لكم فيه وأقولها بصراحة الذي يرفض السلام (يشير إلى اتفاقيتي كامب ديفيد ومعاهدة السلام) ارفضوه رفضاً كاملاً..».

بالإضافة إلى استعارة «روح العائلة» استُخدمت استعارة مشابهة دلاليا هي استعارة «جو العائلة» أداةً إقصاء للمواطنين الذين استخدموا حقهم الدستوري في التصويت بـ «لا» على بنود الاستفتاء الذي حاول إضفاء الشرعية على قرارات اعتقال القطاع الأكبر من المعارضة المصرية فيما عُرِف بأحداث سبتمبر 1981. يقول في خطبته إلى الشعب في 14 سبتمبر 1981: "هناك أمر واحد صحيح هو أنه من قبل حتى الاستفتاء هنا في مصر وشعبنا هنا يعرف طريقه تماما ويعيش الاستقرار والأمن والأمان والديمقراطية وحقوق الإنسان، يعيش الجميع في جو العائلة ما عدا تلك العناصر الشاذة التي صوتت بـ 60 ألف صوت... اللي قالوا لا".

تتكون استعارتا «روح العائلة» و«جو العائلة» من المزج بين مفهومين ينتميان إلى حقلين مختلفين للخبرة الإنسانية. فالاستعارة الأولى تتكون من مزج مفهومين؛ أولهما هو «الروح». وهو مفهوم مُجرد وإشكالي، يفترض وجود جوهر مفارق للشيء يختلف عن وجوده المادي، يكون هو الأصل. والمفهوم الثاني «العائلة»؛ مفهوم مادي متعين لكنه في المثال الحالي يُستخدم كمفهوم مجرد كناية عن الشعب. أما الاستعارة الثانية فتتكون من مزج مفهوم «الجو»[1]- وهو بدوره مفهوم مجرد، ربما كان أكثر إشكالية من مفهوم الروح، ويرتبط في استخدامه العامي بالحالة المزاجية لفرد أو مجموعة - بمفهوم العائلة بالمعنى السابق الإشارة إليه. وما يجمع الاستعارتين هو أنهما لا تُحيلان إلى كينونة متعينة أو محددة أو تقبل التحقق منها. فكلاهما يشير إلى كيان هلامي مجرد. وهنا يكمن مصدر قوتهما. فبسبب هلامية ما يشير إليه مصطلحا «روح العائلة»، و«جو العائلة» يصبح لدى المتحدث الذي يستخدمهما حرية مطلقة في تحديد ماهيتهما. وفي خطوة تالية تقوم الاستعارة بالمزج بين هذين المفهومين الهلاميين ومفهوم «العائلة»؛ ليصبح المتكلم في النهاية ممتلكًا للقدرة على إقصاء أو اصطفاء من يشاء، ووضعه داخل «العائلة» أو خارجها بواسطة تعريف «روح العائلة» أو «جوها».

---

[1] قد تُستخدم كلمة الجو بمعنى الطقس. وهذا المعنى غير وارد في الاستخدام الحالي.

وهكذا يستطيع إقصاء هذه الشريحة من المواطنين أو تلك خارج «العائلة» استنادا إلى خروجها عن مفهومي «روح العائلة وجوها»، الذي أصبح يملك وحده حق تعريفهما. وإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة أن «العائلة المصرية» هي مفهوم استعاري بذاته، يصبح لدينا استعارة مركبة. ويختفي المفهوم الحرفي للمجتمع من حيث هو مجموعة من المواطنين المتساوين تحت طبقات استعارية كثيفة.

4. 5. «مصر امرأة»: استعارة «العائلة المصرية» وفرض الوصاية على الوطن

ربما لم تتكرر كلمة «مصر» في خطب أي رئيس مصري بقدر ما تكررت في خطب السادات. وقد تشكلت الاستعارة المحورية في بلاغته الأبوية من خلال اقتران كلمة مصر؛ في صيغة الاسم (مصر) أو صيغة النسب (مصري) بكلمة «عائلة» في شكل مركب وصفي (العائلة المصرية) أو إضافي (عائلة مصر) أو خبري (مصر عائلة). ومن المؤكد أن فهم طبيعة هذه الاستعارة لن يتحقق بدون الوقوف على مفهوم كلمة «مصر» ودلالاتها في بلاغته الأبوية. وسوف نركز في هذا السياق على العلاقة بين استعارة «عائلة مصر» ومصر.

تشير «مصر» في مدونة الدراسة إلى «الوطن». ويطَّرد ورودها –غالبًا – في سياقات التعبير عن حب الرئيس الشديد لها، أو تمييزها على دول أخرى –خاصة دول الرفض العربي بعد توقيع كامب ديفيد - أو في تحديد ما يجوز أو لا يجوز من وجهة نظر «مصر»، وأخيرا في حفز الشعب على القيام بسلوكيات ما أو القبول بقرارات ما لأنها في مصلحة مصر. ويبدو السادات في جميع هذه الحالات واثقا بشكل مطلق في طبيعة مصر؛ ما تريده وما لا تريده، ما يصلح لها وما لا يصلح لها، ما يضرها وما ينفعها.

في عدد من خطب المدونة تم تقديم مصر بوصفها امرأة تحتاج إلى الحماية. يتم تصوير هذه المرأة استعاريًا على أنها أمٌّ، أفراد الشعب أبناؤها. ووفق هذه الاستعارة إما أن يصبح السادات «ابنًا» للوطن ومن ثم يصبح المواطنون في حكم الأحفاد؛ من حيث هو أب لهم، أو أن يصبح حامي الأم والمدافع عنها والمتحدث باسمها والوصي على مقدراتها؛ فتنتج استعارة أخرى هي «مصر زوجة»، ويبقى المواطنون وفق هذه الاستعارة أبناءً للأم.

لقد ارتبط تصوير مصر بوصفها امرأة في نصوص متعددة بنقد المعارضة السياسية للنظام الحاكم. يقول على سبيل المثال في خطبة 28/ 2/ 1979: "قبل كل شيء وفوق كل شيء؛ فوق الأحزاب فوق الحكومة فوق الأشخاص فوق الشهادات.. فوق كل شيء حاجة اسمها مصر.. مصر دي أمنا كلنا.. دي مصر الأم.. لازم اللي ما هوش عايز يفهم المصلحة القومية العليا لبلده لازم نقول له.. قف مكانك.. ولازم نكون قاسيين معاه ليه؟ لأن زي ما قلت ده مش مصلحة حزب ولا فرد ولا شخص.. ده مصلحة مصر العليا.. عندها كل شيء ينتهي وتبقي مصر الأصل.. مصر فوق كل شيء.. وبعدين أي شيء يجري تحت ده يبقي داخل العائلة الواحدة".

يوجد في النص السابق شبكة من الاستعارات المترابطة. فثمة استعارة أساس هي «عائلة مصر» التي يولد من داخلها استعارتان يمثلان وجهين لنفس العملة؛ الأولى هي «مصر أم المصريين»، والثانية «المصريون أبناء مصر». وتجمع أطراف الاستعارات الثلاث استعارتان اتجاهيتان Orientation Metaphor؛ الأولى هي استعارة مصر فوق والأبناء تحت، والاستعارة الثانية هي مصر في الأمام والأبناء في الخلف. والاستعارتان تستندان إلى تصور يربط بين السلطة والاتجاه؛ حيث يصبح من هو «فوق» أو في «الأمام» هو الأكثر سلطة؛ ومن ثم الأقدر على فرض أولوياته.

ثمة تجليات متعددة لاستعارة «الوطن أم» تتحدد بحسب الصفات التي يتم اختيارها من حقل المصدر (الأمومة) وربطها - أو مزجها - بحقل الهدف (الوطن)؛ فمفهوم الأمومة ينطوي على كثير من الصفات التي يمكن الربط بينها وبين مفهوم الوطن، وكل استعارة تختار أحد أو بعض هذه الصفات وتنقلها من مجال الأمومة إلى مجال الوطن. ويعني ذلك أن استعارة «الوطن أم» مجردة من السياق اللغوي والخارجي هي استعارة متعددة الدلالة. ووظيفة الصفات التي يتم ربطها بهذه الأم هو تقييد هذه الدلالة. على سبيل المثال، يمكن أن تشير استعارة «الوطن أم» إلى طابع الرعاية والاهتمام الذي يضفيه الوطن على أبنائه استنادا إلى أن الأم الحقيقية تمثل رمزا للعطاء بلا مقابل. كما قد تشير إلى نزوع الوطن الدائم نحو مغفرة إساءات مواطنيه، استنادًا إلى أن الأم الحقيقية تعتبر نموذجا للقابلية لغفران أخطاء

الأبناء..إلخ. وبناء على ذلك لا يمكن التعرف على دلالة استعارة الأم في سياق استخدام الخطب لها بدون التعرف على الصفات التي يتم ربطها بهذه الأم.

الأم (مصر) في النص السابق توصف بأنها «فوق الجميع»، و«أمام الجميع». والجميع في هذا السياق يقصد به التنظيمات السياسية والأفراد معًا. فما المقصود من ذلك؟ يبدو النص في ذاته غير واضح الدلالة؛ فماذا يعني أن تكون مصر فوق الجميع أو أمامهم؟

ربما يُعيننا السياق بشقيه اللغوي والخارجي في تفسير هذه العبارات. لقد جاء النص السابق في سياق نقد الأحزاب التي حاولت أن تمارس نشاطها بعد قرار النظام الحاكم الأخذ بالتجربة الحزبية. وجاءت العبارات السابقة في إطار محاولته وقف انضمام المواطنين لها بعد أن حققت نجاحا ملحوظا خاصة حزب الوفد، بواسطة إقامة علاقة تعارض مباشر بين أهداف الأحزاب و«أهداف مصر». ومن هنا يمكن أن نفهم العبارات السابقة؛ فمصر فوق الجميع وأمامهم تعني أن «مصلحة مصر وأهدافها وأولوياتها» يجب أن يكون لها الأولوية على مصالح الأحزاب أو الأفراد وأهدافهم وأولوياتهم، وأنه في حال تعارض هذه الأهداف والمصالح والأولويات يجب تغليب مصلحة مصر وأهدافها وأولوياتها.

تجعل الاستعارات السابقة من الصراع بين الأم والأبناء أمرا ممكنا، وتجعل من فوز الأم أمرا حتميا. فاستعارة الأم والأبناء – وإن كانت تشير إلى علاقة حميمية – فإنها تنطوي على مسلمة هي أن الوطن والمواطنين هما كيانان منفصلان وليسا كيانا واحدا. ومن ثم يمكن أن تنشأ علاقات متعددة بين هذين الكيانين المستقلين؛ من بينها علاقة الصراع. ويزداد هذا الأمر وضوحا لو قارنا استعارة «مصر أم للشعب» باستعارة أخرى هي «مصر هي المصريين». فالاستعارة الأولى - التي يُتوقع أن تُستخدم في نظام أبوي - تفصل بين الشعب والوطن، وتخلق كينونة مفارقة مجردة (الأمومة) تتأسس داخل الخطاب. ومن الممكن في إطار عزل هوية الأم عن هوية الأبناء أن ينشأ صراع بين الطرفين. ثم تأتي الاستعارات الاتجاهية لتجعل من فوز مصر في مثل هذا الصراع أمرا حتميًا فهي تمتلك السلطة لتحقيق ذلك من حيث هي فوق الأفراد وأمامهم. أما الاستعارة الثانية فلا تسمح منطقيا بقيام هذا الصراع لأننا أمام كيان واحد.

إن تأسيس صورة مصر بوصفها كيانًا مجردًا لا توجد إلا داخل الخطاب في الوقت الذي تمتلك فيه سلطة مطلقة يمثل بوابة سحرية لمن يسيطرون على الخطاب في أن يصوغوا مصالحها وأولوياتها وأهدافها لكي تتطابق مع مصالحهم وأولوياتهم وأهدافهم. ومن ثم يتم إضعاف من يتم وضع مصالحهم وأولوياتهم وأهدافهم في حالة تعارض مع «مصر»، وتخوينهم بسبب هذا التعارض في الوقت ذاته. ولا يكون أمامهم سوى التخلي عن مصالحهم فيندثروا أو التمسك بها فيوصموا بالخيانة. والصورة السياسية لمصر في تلك الفترة تقدم حالة نموذجية لذلك. فثمة حرص دائب على إقامة علاقة تعارض بين مصالح الأحزاب ومصالح المعارضة من ناحية ومصالح مصر من ناحية. وبُرِّرت إجراءات تقييد عمل الأحزاب أو تعطيلها بأن مصلحة مصر تكمن في ذلك. ولم يكن أمام حزبي الوفد والتجمع في ذلك الوقت إلا أحد اختيارين، 1) حل الحزب، أو؛ 2) الاستمرار في النشاط وتحمل الاتهامات بالخيانة. وقد اختار حزب الوفد أن يحل نفسه بعد أشهر قليلة من تأسيسه، في حين اختار أعضاء حزب التجمع أن يواصلوا نشاطهم فأصبح يُكنَّى عنهم في الخطب بالخونة والعملاء.

لقد كانت استعارة «مصر امرأة تحتاج إلى الحماية من الأب/ الزوج (الرئيس)» بوابة سحرية لوأد أي نقد أو معارضة لسياسات النظام الحاكم، استنادًا إلى أن نقد النظام الحاكم هو «استفزاز لمصر». يقول في خطبة 14 مايو 1980: «(..) ما حدش يستفزني بأه، لأن مصر هي اللي بتستفزني، يعني أنا ما بيهمنيش شخصي، إنما اللي بيستفز مصر حايستفزني، وحارد بمنتهى العنف مهما كانت (..)». فمصر في الفقرة السابقة امرأة مهيضة الجناح، يقوم بعض المصريين بـ«استفزازها»، وينتقل الاستفزاز من مصر إلى الرئيس، الذي يستفزه الاستفزاز فيرد بمنتهى العنف. وربما يسعفنا مصطلح «السيناريو الاستعاري» metaphoric scenario في فهم هذا البعد من أبعاد الاستعارة.

السيناريو الاستعاري هو تمثيلات ذهنية لمواقف محددة؛ والسياقات الزمنية المكانية والكيانات والأهداف والأحداث المرتبطة بها[1]. ويكشف النص السابق أننا أمام سيناريو

---

(1) انظر، Semmino، مرجع سابق، ص 16.

استعاري متكامل، ينطوي على شخصيات وأدوار وأحداث تتحرك كلها في قالب استعاري. فثمة شخص أو جماعة تقوم بأفعال عدوانية أو شريرة (الأحزاب والمعارضة)، تعاني منها امرأة مهيضة الجناح (مصر). ثم يأتي بطل مخلِّص، يقاوم الأشرار ويسترد للمرأة الضعيفة حقوقها[1]. وكالعادة يحتفظ المتكلم لنفسه بدور البطل الخيِّر والأهداف النبيلة، في حين يقوم معارضوه بأدوار الشريرين ذوي الغايات الخبيثة. هذا السيناريو الاستعاري هو بوابة سحرية للنيل من المعارضة؛ فالمتكلم ليس بحاجة إلا إلى ربط أفعالهم بقصة المرأة مهيضة الجناح والأب الحامي التي ينطوي السيناريو عليها، حتى يحصل على تفويض بـ«الرد بمنتهى العنف». فالصحفيون من منتقدي الفساد السياسي - على سبيل المثال - أمكن منعهم من الكتابة وفصلهم من وظائفهم لأنهم «يشتمون مصر»[2].

من البديهي - استنادا إلى التحليل السابق - أن السلطة التي تستطيع احتكار مفهوم الوطن على مستوى الخطاب يمكن أن تمارس إقصاءً فعالا لجميع معارضيها. وقد مثلت الحقبة الساداتية في فترتها الأخيرة حالة نموذجية لذلك. فقد احتكرت السلطة الوطن، وأصبح كل ما هو في مصلحة السلطة في مصلحة الوطن والعكس صحيح. وربما كان هذا الاحتكار أبرز النتائج المترتبة على استعارة «مصر عائلة»؛ فالأب «كبير العائلة» هو الوصي على الجميع بمن فيهم الأم. وهو الذي يحدد ما يضر العائلة وما ينفعها، وهو الذي يصوغ خريطة أصدقاء الوطن (العائلة) وأعدائه. بإيجاز يصبح الأب هو العائلة؛ أي يصبح الرئيس هو الوطن.

---

(1) يتطابق هذا السيناريو الاستعاري مع السيناريو الذي استخدمته الإدارة الأمريكية لتبرير الحرب على العراق في عام 1990. وقد قدم لاكوف تحليلاً رائعًا لهذا السيناريو الاستعاري في مقاله: الاستعارة والحرب: النسق الاستعاري المستخدم في تبرير حرب الخليج. على الرابط الآتي: http://www.arieverhagen.nl/11-sept-01/Lakoff_1991.html، وقد تُرجم المقال إلى العربية، ونُشر في كتاب بعنوان: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل. ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، نشر دار توبقال، الدار البيضاء، 2005.

(2) انظر، السادات في 12 يونيو 1980.

4. 6. استعارة «العائلة المصرية» وتأبيد العلاقة بين الشعب والحاكم

العلاقة بين الحاكم والمحكوم – وفق الدستور المصري - علاقة مؤقتة، يحكمها عقد اجتماعي، للمحكوم فيه السلطة الأكبر واليد العليا. فالمحكوم (الشعب) هو مصدر السلطات، وهو الذي يختار الحاكم، ويتنازل له عن بعض الصلاحيات بهدف تمكينه من الوفاء بالتزاماته نحو الشعب. وبعد انتهاء مدة العقد - أو في حالة عدم رضا الشعب عن أداء الحاكم لمهامه أو فقده لشرط من شروط أدائها - يتم فسخ العقد، ومن ثم تنتهي العلاقة بينهما، ويختار الشعب شخصًا آخر يحل محله. ويمكن فهم طبيعة العقد الاجتماعي بواسطة استعارة الوكيل والمالك، التي سبقتْ الإشارة إليها في مقدمة هذا البحث.

على النقيض من ذلك؛ فإن العلاقة بين الأب والأبناء علاقة مؤبدة، لا يملك الأبناء فيها حق اختيار الأب أو حق إنهاء علاقة الأبوة[1]. أما الأب فهو يمتلك حق عدم الإنجاب وحق التبرؤ من الابن أو البنت وحرمانه أو حرمانها من حقوق البنوة. وفي حين لا يستطيع الابن أو البنت –وفقا للأعراف القروية - الاعتراض على سلب الأب لحقوقهم؛ فإن للأب مطلق الحرية في حرمان الأبناء وعقابهم وسلب حقوقهم دون سبب أو تبرير أو خوف عقاب.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي يحدث حين تقوم استعارة «مصر عائلة قروية»، و«الرئيس أب الشعب»، و«الرئيس كبير العائلة وربها» وغيرها بالمزج بين حقلي الأبوة والمواطنة؟ وهل يمكن تصور وجود «عقد اجتماعي» في إطار حكم يصور العلاقة بين الحاكم والمحكوم بوصفها علاقة أبوة؟ بصياغة أكثر تحديدًا؛ هل يمكن أن «يفسخ» المواطنون العلاقة بينهم وبين الرئيس حين يتم تصوير العلاقة بينهما بوصفها علاقة أب بأبنائه؟

ربما يكون من الصعب الإجابة على مثل هذا السؤال. لكن التاريخ قدم إجابتين مستقلتين. الأولى تتمثل في التغيير الذي أُدخِل على الدستور المصري، وفتح الباب أمام الرئيس لكي يحكم مدى الحياة من خلال تعديل المادة الخاصة بقصر مدد الرئاسة على مدتين

---

(1) في ظروف نادرة يستطيع الأبناء أو البنات تقييد سلطة الأب في التصرف في الممتلكات، وهو ما يُعرف بالحجْرْ. ولا ينطوي ذلك على فسخ لعلاقة الأبوة–البنوة، بعكس التبرؤ.

كل منهما ست سنوات وجعلها «مدد» مفتوحة غير محددة. والثانية هي اغتياله السادات في عام 1981 على يد بعض «أبنائه». والتخلص الجسدي من الحاكم شكل دموي بشع من أشكال فسخ التعاقد معه. ويمكن القول إنه من المحتمل أن تؤدي استعارة الرئيس أب بشكل أو آخر إلى إضفاء شرعية على تأبيد العلاقة بين الحاكم والمواطنين، لكن المواطنين أنفسهم يستطيعون فسخ العلاقتين؛ أعني الأبوة والرئاسة معًا، بطرق وأشكال متنوعة.

5- سمات استعارة "عائلة مصر" في بلاغة السادات الأبوية

يمكن استخلاص عدد من السمات المميزة لاستعارة «عائلة مصر» في بلاغة السادات الأبوية؛ هي:

5. 1. أنها تقوم على تصور دائري للتاريخ

العائلة وفق هذا التصور الدائري توجد في الماضي، وهي لذلك مفقودة، لكنها قابلة للاستعادة. والدور الذي يقوم به منشئ الخطاب يتمثل في تمهيد الظروف التي تمكن من استعادتها؛ أي نقلها من الماضي إلى الحاضر. تتجلى هذه السمة في إشاراته المتصلة إلى أن العائلة المصرية عتيقة في الزمن تعود إلى سبعة آلاف سنة، وأنها كانت مفقودة إلى أن حاول استعادتها؛ يقول في 20/ 1/ 1981: ".. أذكر أنه في سنة 1972 أي بعد سنتين فقط من ولايتي وأنا أعد للمعركة وفي نفس الوقت أبذل كل ما أستطيع من أجل أن تعود لمصر روحها.. روح العائلة.. التي انتصرت بها مصر.. عبر سبعة آلاف سنة.. على كل المغيرين...". ويقول في خطبة 7/ 7/ 1977: "سمعتوني أبنائي وبناتي أقول إنني لا يهمني منصبي كرئيس للجمهورية ولا يهمني منصبي كرئيس للحزب الوطني وإنما أنا أسعد وإنما أنا أفخر قبل كل شيء وفوق كل شيء أنني كبير العائلة المصرية (..) وفوق هذا المعنى هي مصر يا أولادي مصر بترابها بالعائلة الكبرى مصر بسماحة روح العائلة التي نشأت على ضفاف النيل هنا منذ 7 آلاف سنة أقدم عائلة في العالم، والعائلة التي نعيش عليها عبر 7 آلاف سنة من عمر الزمن لا يستطيع أن يطاولنا فيها أي شعب من شعوب هذه الأرض (..) العائلة يجب أن

تعود". ففي هذه النصوص توجد العائلة في نقطة تاريخية ماضية، يجب أن تُستعاد. والتصور الدائري للتاريخ يجعل هذه الاستعادة ممكنة.

5. 2. أنها ذات أهمية محورية في تأسيس بلاغة السادات الأبوية

تقترح ماري فلستنر (1983) أربعة معايير لقياس أهمية استعارة ما في أي خطاب سياسي: هذه المعايير تمت صياغتها في الأسئلة الآتية:

1- هل يعتمد الخطاب السياسي على هذه الاستعارة أم لا؟

2- هل تحمل هذه الاستعارة محفزات واغراضMotivations and purposes لا يحملها غيرها أم لا؟

3- هل تدعم من قدرتها على التأثير بواسطة التماس مع الخبرات المعيشة أم لا؟

4- هل توجه المخاطَبين بها نحو سلوكيات جديدة أم لا؟[1].

وإذا طرحنا هذه الأسئلة على استعارة «عائلة مصر» يمكن بدون عناء كبير – بالاستناد إلى التحليلات السابقة - الإجابة عنها جميعا بالإيجاب. فقد كان الخطاب السياسي للسادات يعتمد بشكل كبير على هذه الاستعارة بوصفها أداة إقناع في كثير من المواقف. ونظرة سريعة على الوظائف التي استهدفت الاستعارة تحقيقها تؤكد أنها كانت مكونًا محوريًا في بلاغته الإقناعية. كما أن الاستعارة تحمل محفزات ووظائف لا يحملها غيرها؛ أهمها إعادة صياغة هوية الوطن والمواطنين وطبيعة العلاقات فيما بينهم بما يخدم مصالح السلطة الحاكمة. وقد أثبتت الاستعارة أنها فاعلة في تحقيق هذا الغرض. وربما يرجع ذلك بشكل مباشر إلى تماسها مع الخبرات المعيشة للمواطنين، واعتمادها على إرث هائل من الخبرات التاريخية قدمته حقبة الأبوية التقليدية. وأخيرًا فإن هذه الاستعارة عملت على توجيه المخاطَبين (الشعب المصري) لحو سلوكيات جديدة؛ خاصة نحو منتقدي النظام الحاكم والمعارضة السياسية. فقد كانت الاستعارة تحرض المواطنين بشكل دائم على التصدي لمنتقدي النظام ومعاداتهم.

---

(1) انظر، فلستنر، (1983)، مرجع سابق، ص 154-155.

5. 3. أنها استعارة شاملة

تقوم استعارة «مصر عائلة» بخلق عالم موازٍ يشمل جميع تجليات الحياة السياسية في مصر. في هذا العالم تحل العائلة ومؤسساتها وقيمها محل الدولة ومؤسساتها ودستورها. فالعائلة تحل محل الدولة بمؤسساتها صغيرة كانت أم كبيرة، والأبوة تحل محل العقد الاجتماعي، والأب يحل محل الحاكم، والأم تحل محل «الوطن»، والأبناء يحلون محل المواطنين، وأخلاق القرية تحل محل الدستور، والقيم تحل محل القانون، والعيب يحل محل الخروج على القانون، ومجلس العائلة يحل محل مجلسي الشعب والشورى..إلخ. وتمثل استعارة «مصر عائلة» من هذه الزاوية رؤية شاملة للعالم السياسي، سعى النظام الحاكم لترسيخها لدى الشعب المصري.

6- استعارات بديلة

يكشف التحليل السابق عن الدور الذي قامت - أو يمكن أن تقوم به - استعارة «الأب والأبناء» بوصفها أداة لإقناع شرائح من المتلقين بحرمان شرائح أخرى من بعض حقوق المواطنة؛ مثل حق النقد والتعبير عن الرأي والمعارضة السياسية، في إطار الطرق المشروعة. ومع ذلك فمن الطبيعي أن يتم طرح التساؤل الآتي: أليست استعارة «الرئيس أب» أفضل بكثير من استعارات أخرى تُستخدم لصياغة العلاقة بين الشعب والحاكم في العالم العربي؛ مثل استعارة «الجزار أو الجلاد والضحية»؟ بصياغة أخرى، أليس من الأفضل أن يكون أفراد الشعب أبناءً لأبٍ ذي سلطة مطلقة بدلا من أن يكونوا «ضحايا جلادين»؟

تبدو الإجابة عن هذا السؤال غير ممكنة من دون التعرض لطبيعة ما يتم تأطيره في الاستعارتين. فاستعارة «الرئيس أب» في النسق المفهومي للحزب الديمقراطي الأمريكي - كما حدده لاكوف - تؤطر الجوانب الخاصة بمسئولية الأب نحو أبنائه على امتداد فترات حياتهم، والدور الرئيس الذي يقوم به في توفير الرعاية والمساعدة الممكنة لهم؛ نفسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا. وفي هذه الحالة فإن الاستعارة تبدو إيجابية بشكل كبير؛ لأنها تعبر عن رغبة مؤسسة الحكم في الوفاء بالتزاماتها نحو المواطنين الذين تعاقدوا معها لإنجاز هذه

الالتزامات. وتصبح الاستعارة إمعانًا في تأكيد حرص مؤسسة الحكم على الوفاء بالتزاماتها، بنقلها من التزامات دستورية إلى التزامات دستورية - أخلاقية. أما في حالة استعارة «الرئيس أب» كما تصورها البلاغة الأبوية للسادات، فإن ما يتم تأطيره هو شروط التواصل بين الأب والأبناء؛ أي ما يجب أن يلتزم به الابن أو البنت (المواطن) في تناوله لكل ما يصدر عن الأب (الرئيس) قولاً أو عملاً. وبالاستناد إلى نمط أخلاقي يفرض قيودًا صارمة على نقد الأب أو الاعتراض عليه أو حتى مجرد مناقشته، هو «أخلاقيات القرية المصرية»، تقوم الاستعارة بوأد أي شكل لنقد الحاكم ومساءلته والاعتراض عليه، أو تجريم مثل هذا النقد والمساءلة والمعارضة، وعقاب «مقترفها» بالعزل والإقصاء أو الحرمان من حقوق المواطنة إن كان فردًا، والهدم أو التجميد إن كانت مؤسسة. وفي هذه الحالة تحل «أخلاقيات القرية» محل الدستور.

فهل استعارة الأب والأبناء كما يتم تأطيرها في الخطب المدروسة أفضل من استعارة الجزار والضحية؟ إجابتي على هذا السؤال –وقد تكون صادمة – هي: لا. ليست استعارة الأب والأبناء أفضل من استعارة الجزار والضحية، وإن كانت الثانية –نظريا – مغلّفة بالدماء، والأولى –نظريا أيضا – مغلفة بالحرير. وتتلخص علل هذه الإجابة في:

1- أن الاستعارة الثانية هي صياغة لغوية معبرة عن واقع عارٍ لا تتضمن خداعا أو تضليلًا، وتستند إلى القوة المادية الخالصة. ومثل هذه الاستعارة تولّد دائمًا الرغبة في مقاومتها في نفوس كثير من المخاطَبين بها، ومقاومة فعل الجلاد لا يكون إلا بفعل موازٍ، لأن المقاومة تنطوي على رفض الشعب لدور الضحية. وإذا وضعنا في الاعتبار أن السيطرة المادية الخالصة غالبا ما تكون قصيرة في مداها الزمني وضعيفة في آثارها المعنوية مقارنة بالهيمنة الخطابية فإن السلطة التي تتأسس على هذه الاستعارة دائما ما تكون مهددة بالزوال في مدى زمني قصير.

أما استعارة «الأب والأبناء» - في صورتها الساداتية - فهي تستمد قوتها من قدرتها الإقناعية. فهي تتجلى من الوهلة الأولى في شكل علاقة مثالية بين الحاكم والمحكوم؛ فمن ذا الذي يرفض أن تكون علاقته بالحاكم مشابهة لعلاقة الأب بابنه؛ حين تشير إلى التعاطف

والمودة والعون والمساندة؟! ومن ثمَّ؛ فهي في ذاتها قوة إقناعية خطابية لينة أو ناعمة soft power؛ تتغلغل في المخاطَبين بها، ولا تستثير المقاومة. ويترتب على ذلك أنها أكثر قدرة على البقاء، وأشد تغلغلاً في صميم شخصية الفرد والجماعة. ويظهر ذلك من المقاومة التي قد يُبديها من يخضعون لسلطتها؛ حين يحاول آخرون تحريرهم منها. ويدعِّم هذه المقاومة أن الاستعارة ذاتها تنطوي على تحريض قاس ضد هؤلاء الذي لا يؤمنون بها، تجعل عملية التحرير غير مجدية في كثير من الأحوال؛ حيث يتحول المحرر إلى عدو.

2- أن استعارة «الجلاد والضحايا» تبدأ بالضرورة حين تُنجِز استعارة «الأب والأبناء» عملها. لقد رأينا كيف أن استعارة «أب العائلة المصرية وكبيرها وربها» تستهدف التجريم العرفي لنقد الحاكم، وتبرير أشكال العقاب التي يتم إيقاعها على مقترفي النقد. وحين تُحقِّق هذه الاستعارة هدفها يبدأ الحاكم في ممارسة عمل «تأديب» المعارضين والمنتقدين و»تربيتهم»؛ وذلك وسط صمت – وربما استحسان – المؤمنين باستعارة «الأب والأبناء» الذين يرون عمليتي التأديب والتربية أمرًا ضروريًا، وربما حقًا عرفيًا للأب الذي يسعى لتهذيب الابن العاق أو البنت العاقة. ومن هذه الزاوية فإننا ربما نكون غير مبالغين حين نذهب إلى أن استعارة «الرئيس جلاد» هي النهاية الطبيعية لاستعارة «الرئيس أب» كما تم تأطيرها في الخطب المدروسة. والعبارة الآتية واضحة الدلالة في هذا الشأن. يقول في 11/ 7/ 1981، في سياق تهديده لمعارضيه الذين يحاولون تضييع «وقت مصر» بكتاباتهم المنتقدة للسلطة؛ يقول: أنا بقول قدامكم أهه مش كرئيس الحزب الوطني.. لأ. بقولها كمسئول عن العائلة المصرية كلها اللي حايحاول يضيع هذا الوقت حاخده أوديه على هناك (يقصد الصحراء) وأشغله أشغال شاقة هناك". أما في خطبة 12/ 9/ 1981، فيذكر بوضوح أن ألبنت أو الولد اللي حايخرج عن طوع أهله بالجماعات الإسلامية.. ده حياخذ أقصي العقاب". وفي المثالين تُنتِج استعارةُ «الرئيس أب» استعارةَ «الرئيس جلاد»، وتبرر وجودها.

خاتمة

تكمن بعض أهمية التحليل السابق في أنه يؤدي إلى إعادة التفكير في طبيعة المجتمع الأبوي المستحدث، كما قدمه هشام شرابي. لقد رأى شرابي أن المجتمعات العربية بأبويتها المستحدَثة تعاني من الانفصام؛ حيث "حقيقة المجتمع الخفية تقع مباشرة تحت مظهره الحديث"[1]. وربما كان هذا الرأي يحتاج إلى مراجعة تبدأ من السؤال الآتي: هل تخفي المجتمعات الأبوية المستحدَثة حقيقتها؟ بصياغة أخرى: هل تخفي المجتمعات العربية طابعها الأبوي؟ وأظن أن الإجابة هي: لا! بل العكس هو الصحيح؛ فهذه المجتمعات حريصة على الترويج لهذا الطابع الأبوي على مستوى الخطاب.

تستند هذه الإجابة على دعوى أن ممارسة السلطة الأبوية في المجتمع الحديث لا يمكن أن تتحقق بدون قبول طوعي من المواطنين. ولا يمكن أن يتحقق هذا القبول إلا بواسطة الخطاب. فالخطاب هو أداة الأبوية المستحدَثة التي تمكنها من التحول إلى سلطة رمزية فاعلة، عبر سلسلة متواصلة من عمليات الإقناع والاستمالة والمحاججة. ومن ثمَّ؛ فإن المجتمعات العربية التي تعيش مرحلة الأبوية المستحدَثة لا تعاني من حالة انفصام ناتجة عن الهوة بين دعوى الحداثة وتقليدية الممارسة؛ أو بين مظاهر الدولة وممارسات القبيلة، وبشكل أكثر خصوصية بين علاقات المواطنة وعلاقات الأبوة. بل تعاني بالأحرى من حالة تناقض، ناتجة عن ادعاء ممارسة الشيء ونقيضه في الوقت ذاته؛ على طريقة استعارة «الرئيس أب»، التي تتيح حضورًا مزدوجًا للنموذج الأبوي التقليدي ونموذج المواطنة الحداثي رغم الهوة الشاسعة بينهما.

عند هذه النقطة تتكشف أهمية الاستعارة بالنسبة للخطاب الأبوي المستحدث. فالاستعارة تقوم بتسوية التناقض السابق بواسطة المزج بين النقيضين. ففي الخطاب الأبوي المستحدث تمتزج مفاهيم الأبوية التقليدية مع مفاهيم المجتمعات الحداثية في فضاء المزج الاستعاري، الذي يمتزج فيه أيضًا التراث الأخلاقي والعرفي الذي يحكم أشكال التواصل بين الأب والابن أو البنت في القرية المصرية، والتراث الشعبي الذي يحتشد بذخيرة خطابية ترسخ

---

(1) انظر، شرابي، مرجع سابق، ص 41.



التمايز الاجتماعي بين البشر، وتجعل الكبير كبيرًا فوق الجميع وفوق المساءلة. وبواسطة هذه الاستعارة تتغلغل الأبوية في المجتمع مثل قطرات الملح في الماء، وتظل - مع ذلك - متقنعة بغطاء الحداثة.

خاتمة

عرضنا على مدار هذا البحث تجليات وافرة للقوة الإقناعية للاستعارة في الخطاب السياسي العربي. وحاولنا استكشاف كيف تُنجز الاستعارات العُرفية تغييرات فعلية في التوجهات والسلوكيات والأفعال في لحظة تاريخية محددة. لقد كانت العلاقة بين الإقناع والاستعارة ماثلة في أذهان البلاغيين على مدار تاريخهم، وإطلالة سريعة على أفكار أرسطو وعبد القاهر الجرجاني - على سبيل المثال - كفيلة بتأكيد أن المنظور المعرفي للاستعارة يضرب بجذوره في التراث القديم. غير أن العقود الثلاثة الماضية شهدت الاهتمام الأكثر كثافة وتجريبية وشمولا للعلاقة بين الاستعارة والإقناع[1]. ومن المؤكد أن الدرس العربي للاستعارة لم يكن غائبًا عن المشهد، وإنْ كان حضوره خافتًا يحتاج إلى تعزيز متواصل. هذا التعزيز يمكن أن يتحقق من خلال التوسع في إنتاج بحوث أكاديمية تستكشف العلاقة بين الاستعارة والإقناع في خطابات الحياة اليومية، والبحث الحالي كان محاولة متواضعة لتمهيد السبيل أمام مزيد من الدراسات في هذا الاتجاه.

---

(1) انظر على سبيل المثال:

Alvesson, Mats and André Spicer. (Eds.). (2011). Metaphors we Lead by: understanding leadership in the real world. London: Routledge.

Charteris-Black, Jonathan. (2011). Politicians and Rhetoric: the persuasive power of metaphor. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.

Goatly, Andrew. (2007). Washing the Brain: metaphor and hidden ideology. Amsterdam: John Benjamins.

Landau. Mark, Robinson. Michael and Brian Meier. (2014). The Power of Metaphor: examining its influence on social life. Washington, DC: American Psychological Association; Underhill, James. (2013). Creating Worldviews: metaphor, ideology and language. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Low, Graham..[et al.]. (2010). Researching and Applying Metaphor in the Real World. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub. Co.

مصادر البحث ومراجعه

أولا: مصادر البحث

- مجموعة خطب الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات، لأعوام 1970، 1971، 1972، 1973، 1974، 1975، 1977، والنصف الثاني من عام 1978. الهيئة المصرية العامة للاستعلامات، القاهرة.
- نسخة إلكترونية من خطب الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات. الهيئة المصرية العامة للاستعلامات، القاهرة.

ثانيًا: مراجع عربية ومترجمة

- إمام عبد الفتاح إمام. (1994). الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. عالم المعرفة، الكويت.
- جمال حمدان. (1995). مختارات من شخصية مصر. مكتبة مدبولي، القاهرة.
- شرابي، هشام. (1987). البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت.
- فوكوه، ميشال. (2004). مسارات فلسفية. ترجمة محمد ميلاد، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا.
- لاكوف، جورج ومارك جونسون. (1980). الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، 1998.

ثالثا: مراجع أجنبية

- Alvesson, Mats and André Spicer. (Eds.). (2011). Metaphors we Lead by: understanding leadership in the real world. London: Routledge.
- Charteris-Black, Jonathan. (2011). Politicians and Rhetoric: the persuasive power of metaphor. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
- Dancygier, B. (2006). What can Blending do for you? Language and Literature; V. 15; Pp5-15
- Fauconnier, G & T, Mark. (2002). The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind"s Hidden Complexities. New York: Basic Books.
- Felstiner M. L. 1983. Family Metaphors: The Language of an Independence Revolution. In 'Comparative Studies in Society and History', Vol. 25, No. 1. pp. 154-180
- Goatly, A,. (1997). The language of Metaphors. London; New York: Routledge.
- Goatly, Andrew. (2007). Washing the Brain: metaphor and hidden ideology. Amsterdam: John Benjamins.
- Grady, J., T. Oakley and S. Coulson. (1999). "Conceptual Blending and Metaphor", in G. Steen and R. Gibbs (eds.). Metaphor in Cognitive Linguistics, pp. 100–124. Amsterdam and Philadelphia, PA: John Benjamins.
- Knowles, M. and R. Moon. (2006). Introducing Metaphor. London and New York: Routledge.
- Lakoff, G. (2002). Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Landau. Mark, Robinson. Michael and Brian Meier. (2014). The Power of Metaphor: examining its influence on social life. Washington, DC: American Psychological Association.



- Low, Graham..[et al.]. (2010). Researching and Applying Metaphor in the Real World. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub. Co.
- Mio, J. S. (1997). Metaphor and Politics. Metaphor and Symbol, 12 (2), 113-33.
- Müller, R. (2005). Creative Metaphors in Political Discourse: Theoretical considerations on the basis of Swiss Speeches. In http://www.metaphorik.de/09/mueller.pdf تاريخ الدخول 7 مارس 2008,
- Musolff, A. (2004). Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Ray, Sid. (2004). Holy Estates: Marriage and Monarchies in Shakespeare and his Contemporaries. Susquehanna University Press.
- Schön, D. A. (1979) "Generative Metaphor. A Perspective on Problem Setting in Social Policy", in A. Ortony (ed.) Metaphor and Thought, pp. 44–56. Cambridge: Cambridge University Press
- Semmino, E. (2008). Metaphor in Discourse. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sopory, P., & Dillard, J. P. (2002). The Persuasive Effects of Metaphor: A Meta-Analysis. Human Communication Research 28:3, 382-419.
- Underhill, James. (2013). Creating Worldviews: metaphor, ideology and language. Edinburgh: Edinburgh University Press.



سلطة الاستعارة في الخطاب السياسي المغربي المعاصر

خطاب عبد الإله بن كيران نموذجا

د. حسن مسكين

المغرب

الموجز: تهدف هذه المداخلة إلى إبراز الوظيفة الهامة التي تؤديها الاستعارة في الخطاب السياسي المغربي المعاصر، من خلال تجربة عبد الإله بن كيران، بوصفها سلطة تمارس قوة مضاعفة ومؤثرة في تقوية ذاته السياسية وما ترمز إليه، بوصفها نموذجا في القوة، والتميز والتفرد، في مقابل تشكيل صورة يظهر فيها الخصم السياسي ضعيفا، مهزوما لغويا، قبل أن يهزم واقعيا، وذلك بفضل القدرة العجيبة التي تتوفر عليها الاستعارة في إعادة تشكيل الإنسان والعالم، وفق نظام رمزي، ذي مستويات متعددة ومتداخلة قائمة بين الموضوع المصدر والموضوع الهدف. وهذا ما يفسر أن بن كيران استطاع بذكاء أن يحول فشله السياسي إلى نجاح لغوي.

الكلمات المفاتيح : الاستعارة– الخطاب– السياسة– المغرب المعاصر– السلطة– القوة– الرمز– الموضوع المصدر– الموضوع الهدف– التمثلات– المحسوس– المجرد– التحويل– المشابهة– الدمج– أفعال الخطاب– أفعال اللغة– السياق– التحويل– التصور– الإدراك– التداول– التأثير– الإقناع– الاقتناع– التكرار– الباتوس– الأهواء.

العرض:

1- مكانة الاستعارة في الخطاب السياسي:

تعود أهمية الاستعارة في سائر الخطابات على اختلاف أنواعها سواء الفكرية أو الثقافية أو الاجتماعية أو الأدبية أو الدينية إلى كونها مركز بناء التمثلات المتحكمة في تصورات الإنسان لذاته وللعالم، وطريقا نحو الوصول إلى معنى وجوده. لكنها في مجال الخطاب السياسي تتميز بالإضافة إلى ما سبق بقدرتها العجيبة على إعادة تشكيل العالم وما يحتويه وفق نظام رمزي ذي مستويات متعددة ومتداخلة بين ما هو مرجعي يشكل المصدر، وما هو مقصدي يرمز للهدف ويفتح أفقا نحو فهم أعمق وأرحب للأشياء والذوات والوجود سياسيا وثقافيا ووجوديا.

وتكمن أهمية الاستعارة إجمالا في كونها:

- كثرة تداولها على ألسنة الناس.
- هي حاضرة في كل الخطابات.
- تقدم الأفكار المجردة في شكل محسوس.
- تقوم على مبدأ التحويل وليس المشابهة[1].

ليست الاستعارة رهينة المكون اللغوي الذي كان الموضوع الأساس الذي بنت عليه المقاربات البلاغية التقليدية تصورها، بل تتجاوزه إلى كونها أداة معرفية تمكننا من التعرف على الكون بوصفه تعبيرا ورمزا وتجريدا وعلامة تختزل وجودنا وفكرنا وخيالنا وتمثلاتنا لكل ذلك.

ولهذا فهي حاضرة دوما في كل الخطابات، وثاوية في سائر التعبيرات، ومخترقة لكافة المجالات، كما أنها ليست مقترنة فقط بالفصيح من اللغة، بل كامنة في العامي أيضا، تغري الجميع وتمارس تأثيرا عجيبا في الكل دون استثناء. و لذلك فقد بوأها كل من لايكوف وجونسن مكانة الصدارة في إنتاج الفكر وتوليد المعاني التي يحيى بها الإنسان، وذلك في

---

(1) J.R. Searle 1979,p130 ; Julia Kristeva , 1974, p22-28.

كتابهما الهام الاستعارات التي نحيا بها[1]. كما أولاها بيرلمان وتيتيكا وطه عبد الرحمان وأبو بكر العزاوي أهمية خاصة في العديد من أعمالهم المتميزة التي لا تبرز قوتها اللغوية الحجاجية فقط، بل لكونها إحدى الخصائص الجوهرية للسان البشري[2].

1- 1- الاستعارة ورؤيا العالم: من الدمج إلى التبئير:

لا تقوم الاستعارة على النقل والمشابهة، وإنما تخلق الأشياء وتنتج عوالم تبدو في كل مرة وضمن كل سياق جديدة مبتكرة وقد اكتسبت حياة أخرى ومعنى مغايرا ينتج عنه تصور جديد للعالم ومكوناته بناء على خصائص الدمج فالإسقاط فالتبئير ثم التحويل التي يقوم بها الإنسان بهدف خلق عالمه الذي يواجه بها عوالم الآخرين في سياقات ومقامات محددة[3].

ولذلك تتجاوز الاستعارة في التصور الحديث إطار اللغة وحدودها ومعاييرها إلى عالم الذهن الأرحب الذي يبني به الإنسان تصوراته ويخلق من خلاله أزمنة وأمكنة وأخيلة ورموزا هي التي تكون حصيلة ثقافته وتمثلاته الخاصة للكون والتي تتعدد وتتنوع تبعا لتعدد وتنوع الثقافات التي تنشأ وتتداول فيها، زيادة على أنها تخترق سائر الأنظمة اللغوية وغير اللغوية بناء على خصائص الدمج والتبئير وإسقاط المكون المصدر على المكون الهدف، التي لا تخص مجالا دون آخر أو مستعملا دون غيره، وإنما تحضر عند الجميع وبكيفيات ودرجات متفاوتة، ومن ضمنها المجال السياسي الذي يعد مجالا خصبا ومنتجا لها بدرجة كبيرة وبكثافة عالية تجعل الخطيب السياسي يحيا ويموت بها على حد سواء في سياقات متعددة وفضاءات متنوعة تؤطرها وتوجه مسارها نحو وجهات خاصة ومعاني محددة، يتقاسمها الخطيب والمتلقي بما يحملانه من تصورات قبلية وتمثلات جماعية وحس مشترك يؤثر على طرق إنتاجها وتداولها.

---

(1) جورج لايكوف، مارك جونسون، ترجمة عبد المجيد جحفة، 1996.

(2) أبوبكر العزاوي، 2006، ص 105. أبوبكر العزاوي، 1991. طه عبد الرحمان، 1991.
Chaïm perelman , Lucie Olbrechts- Tyteca ,195

(3) البوعمراني محمد صالح، 2015، ص14-15.

G. Fauconnier and M. Turner , 2002,p11

لذلك يمثل السياق بمفهومه الشامل الاجتماعي والثقافي مقوما حاسما في فهم طبيعة ووظيفة الاستعارة، ولا يمكن فهمها إلا ضمن هذا الإطار التداولي والسيميائي الشامل على هذا النحو من التدرج:

المرحلة الأولى: فهم عملية الإسناد القائمة بين المستعار منه والمستعار إليه.

المرحلة الثانية: بناء الفضاء الاستعاري أي إدراك المخاطب أن الملفوظ استعاري.

المرحلة الثالثة: بناء المزج أي إدراك المعنى المقصود من التعبير الاستعاري.

المرحلة الرابعة: المعنى المنبثق، وهو المعنى التقييمي الناشئ عن هذا المزيج.

المرحلة الخامسة: معرفة الضمنيات التداولية التي تنشأ عن المعنى المزيج والظروف التي حكمت عملية التواصل[1].

هكذا تخلق الاستعارة عالمها الخاص من خلال عمليات المزج والإسقاط المنتقى والمبئر لعناصر من المكون المصدر على المكون الهدف، مما يفرض على المحلل مراعاة جميع العناصر المقامية والسياقية، التي تعينه على الوصول إلى فهم أعمق لدلالتها بناء على فهم المكون المصدر بكافة عناصره وأبعاده في علاقته بالمكون الهدف وما يرمز إليه من معاني محايثة ومتعددة تغني فهمه وتأويله لأبعادها.

1-2- الاستعارة في الخطاب السياسي المغربي المعاصر:

لا يتوقف نجاح السياسي على موهبته الخاصة على تصريف تلك الموهبة والقدرات ونقلها للجمهور وقد تشكلت في حضوره الجسدي كاملا، سواء في وجهه او عينيه او شعره أو لباسه أو حركاته أو تموضعه، مادام يعتبر مثار اهتمام وتتبع ومراقبة من لدن الجميع، ولكن أيضا في قدرته على الاستخدام الجيد للغة وكافة أساليب الإقناع، مع التمكن من جلب المشترك الذي يجمعه بالجمهور والمتمثل في تلك المعتقدات والتصورات والرغبات والآمال والتمثلات، لتكون خادمة لأهدافه الآنية والمستقبلية بما يناسبها من مقومات

---

(1) البوعمراني محمد صالح، ص 27.



الخطاب المؤثر، المقنع والفعال الذي يبقي الجمهور منقادا، طيعا، مستجيبا لطلبه، بل خاضعا لتوجيهاته، مستسلما بارتياح كبير لإرادته.

وإذا كانت اللغة عامة إحدى أهم الوسائل التي يتخذها السياسي لإنجاز أهدافه، فإن الاستعارة تحديدا تشكل أبرز تلك الأدوات الإقناعية وأكثرها نجاعة في تمرير الخطاب والتصرف فيه وتوجيهه إلى الجمهور من أجل التأثير فيه وإقناعه، وهو ما يحول الأداة اللغوية إلى قوة مؤثرة بل سلطة قاهرة لا تضاهيها في التأثير والإخضاع أي سلطة أخرى. فمن أين تكتسب الاستعارة هذه القوة في التأثير والإقناع التي غدت معها سلطة قائمة الذات مؤثرة وفاعلة في الأشخاص، موجهة لسائر الوقائع والأحداث؟

1-3- سلطة اللغة وسلطة الخطاب:

لقد توارت التصورات التي كانت ترى في اللغة الناقل الأهم للأفكار ومن ثمَّ تحدد وظيفتها فقط في كونها مجرد أداة أو واسطة، لنقف اليوم مع ثلة من اللسانيين، وفلاسفة اللغة، والتداوليين أنها هي المنشأ والمنتهى في تحديد وكشف أسرار وأبعاد العلاقة بين الإنسان ومحيطه، بل إن إدراك العالم كله لا يتم إلا باللغة وفي اللغة ومن خلالها، مادامت هي التي تحدد لنا الأشياء وترسم لنا معالمها حتى ندرك كنهها ونوجهها الوجهة التي تخدم مصالحنا وأهدافنا، من خلال ما تمتلكه من مقومات التأثير والقوة، فعبر رموزها وصورها ومجازاتها واستعاراتها يتم "تسريب القناعات، وحقن الولاءات، وتهيئة النفوس باختراق أسوارها شيئا فشيئا"[1]. ومن خلالها يتم تغيير الواقع أو تغيير علاقتنا معه وللتأثير في الغير وفي الأشياء، ومن هنا سلطتها وسلطانها، وقوة كلماتها[2]. تلك الكلمات التي تتحول في الخطاب إلى أدوات فعالة وناجعة في إخضاع الخصوم وحشد الأتباع وخلق عوالم جديدة تقود الجميع نحو الهدف الذي خطط له الخطيب السياسي بدقة وإحكام.

---

(1) عبد السلام المسدي، 2009، ص 101.

(2) أبوبكر العزاوي، اللغة والحجاج، 2006، ص126. الأحمدية للنشر – ط1، الدار البيضاء

وهكذا حيثما يوجد الخطاب تكون السياسة وتحضر السلطة، فإذا كان أمر السياسة منذ القديم لا يقوم إلا بوجود المال والسلاح، فإن فاعلية وقوة هذين العاملين لا تظهران حقيقة إلا في ظل وجود خطاب قوي يمثل سلطة تمكن من إخضاع الغير والتحكم فيه عبر الكلمات وسائر العلامات. غير أن السلطة هنا وإن كانت سلطة لغة وعلامات أي سلطة رمزية إلا أنها سرعان ما تتحول إلى فعل وإنجاز. ذلك أنه حيثما تكون السياسة تحضر اللغة ويحضر الخطاب بوصفه سلطة، كما قال ميشال فوكو. وهذا الارتباط الوثيق بين الخطاب والسلطة، ليس مجرد تخطيط وتنظيم يهم السياسة وحدها، بل هو علاقة تضم اللغة وسائر أشكال الهيمنة الاجتماعية) [1].

إن ما يجب تأكيده في هذه العلاقة هو أنه ما من قول في السياسة إلا وخلفه فعل سياسي، إذ القائمون على أمور العباد لا ينشدون أشعارا وهم يسوسون، ولا يطمحون إلى صنع الجمال وهم يحكمون، بل ينجزون أفعالا تحول مسار الأحداث، وتؤثر في الناس، فينخرطون بذلك في لعبة الخطاب، ذلك أنه ما من فعل سياسي إلا وينتج بالضرورة خطابا، إما هو خطاب الحاكم فهو ساعتئذ امتداح وزهو وتبرير، وإما هو خطاب المحكوم فهو تظلم وارتياد إلى الأفضل[2]. وفي كلتا الحالتين تحضر سلطة الخطاب، ومهما حاول الخطيب السياسي إخفاء سلطته، ومقاصده في الاحتواء والهيمنة، وتحقيق مصالحه الذاتية أو الحزبية، بادعائه التضحية من أجل مصلحة الناس وحل مشاكلهم، وتحقيق مطالبهم، إلا أن مزيدا من التأمل والفحص في بناء لغته وصيغتها وسياقها وطبيعتها وطريقة استعمالها يكشف من جهة مقاصد الهيمنة أكثر من الإقناع. ومن جهة أخرى تكريس خصوصية خطابه من حيث تماسك بنيته الإيديولوجية المستمدة من إيديولوجية النظام، وصياغته محكمة البناء، والسبّاقة إلى إضفاء المشروعية على وجودها وأفعالها، المناقضة لإيديولوجية الخصوم، والمنتهية أخيرا

(1) Michel Foucault ,1971.P88.

(2) عبد السلام المسدي، ص 102. بتصرف.

بتوزيع الوعود، في ادعاء دائم بخدمة الصالح العام، ونكران الذات والتضحية من أجل الشعب[1].

إن هذه الخصائص المميزة للخطاب السياسي تقودنا إلى طرح أسئلة من مثل:

لماذا يلجأ السياسي المغربي إلى اختيار استعارات محددة؟ وما خصائصها وما الغاية منها؟

ولماذا يتم التركيز على جانب الباتوس فيها؟

وهل استطاع الخطيب السياسي المغربي إنتاج استعارات تقود الجمهور وتقهر الخصوم؟

وأخيرا أي السلط أهم وأشد تأثيرا وإقناعا في هذا النوع من الخطاب، سلطة اللغة في السياسة أة سلطة السياسة في اللغة؟

2- الاستعارات المهيمنة في خطاب عبد الإله بن كيران: الخصائص والوظائف(2):

2- 1- السياسة وجهة ومسار:

لا يكف هذا الخطيب السياسي المولع بالكلام من استغلال كل الأمكنة والأزمنة والأحداث التي يمر منها المغرب ليلقي كلمة أو خطابا يعكس موقفه، تاركا بصمته الخاصة التي تسترعي انتباه المغاربة، لتتحول بعد ذلك إلى موضوع للنقاش أو التندر أو الفكاهة. ولذلك يصر الزعيم بن كيران على توظيف كل الوسائل اللغوية وغير اللغوية من أجل استمالة أكبر عدد من الجمهور والتأثير فيهم أملا في إقناعهم، ومن بين أبرز تلك الأدوات اللغوية نجد الاستعارة التي حضرت بقوة في كل خطاباته، مما يدل على الأهمية القصوى التي كان يوليها لهذا العنصر في تكريس حضوره القوي والمثير للجدل في المشهد السياسي المغربي. والخطاب موضوع هذه الدراسة لا يخرج عن هذا الإطار، فالزعيم يؤكد أنه يخوض صراعا

---

(1) سلوى الشرقي، 2010. ص65 بتصرف. Malgueneau Dominique, 1997

(2) خطاب ألقاه عبد الإله بن كيران بمدينة طنجة في سياق الحملة الانتخابية للسابع من أكتوبر2016. بتاريخ 4أكتوبر2016. أنظر الشريط على موقع حزب العدالة والتنمية: www.pjd.ma

على واجهات متعددة ومختلفة، تنطلق بداية من استثماره للزمن في أقصى حدوده، ذلك أن السياسة -كما يراها- ليست مجرد مباراة في كرة القدم، فيها غالب ومغلوب، فالأمر أعقد من ذلك. إنها رحلة شاقة. ومسار طويل مليء بالصعاب، والعراقيل، والخصوم الذين يعملون على أن يظل سجين التخلف، ولا يتقدم نحو بناء الديمقراطية أي باتجاه المستقبل (الأمام) وليس التخلف (الوراء). كل ذلك اختزله الخطيب في سؤال جوهري هو:

'واش الشعب المغربي غادي يزيد خطوات حقيقية في اتجاه الديمقراطية والتقدم والتنمية، ومايبقاش يرجع اللور؟'

هو سؤال حارق يفترض إجابة واضحة وصريحة، تمكن الشعب من المضي في المسار الصحيح نحو بناء الديمقراطية التي هي الطريق نحو التقدم والتنمية. ومن ثمَّ لا مجال للتوقف أو النظر إلى الوراء، وإنما السير قدما نحو مستقبل يجد فيه الشعب خلاصا لأزمته، وحلولا لمشاكله، وثقة في غده، حتى لا يقع فريسة 'المتسلطين، والمعتدين، 'الذين لا يرحمون' شعوبهم.

ولأن الديمقراطية هي الطريق الذي يوصل إلى التنمية والتقدم، فالخطيب يدعو جمهوره إلى السعي إليها، واتخاذ كافة الوسائل المشروعة لبلوغها. أولا: من خلال الوعي بضرورتها بوصفها خيارا حاسما بين عالم التقدم وعالم التخلف. وثانيا: لأنها تكشف الأخيار من الأشرار والأعداء والمتسلطين الذين لا يرحمون. وثالثا: لأنها تؤدي إلى الوحدة ونبذ الفرقة التي يعمل الأعداء على بثها بين الشعب:

'ونمشي اليد في اليد والقلب على القلب واحنا مطمئنين'

فالديمقراطية مطلب لا مناص منه، وخيار لا محيد عنه عند بن كيران، ولهذا يحث الجمهور على أن يتوجهوا نحوها، لكن وفق شروط خاصة ومقومات محددة، ليس فقط من خلال الوحدة الشكلية والتضامن الظاهر الذي كشف عنه بعبارة (اليد في اليد)، بل أساسا من خلال اتحاد النوايا وصدقها، وإصرارها على الهدف المشترك والموحد الذي لا مجال فيه للأهواء الذاتية والمصالح الشخصية، وإنما لمصلحة الوطن. ذلك فإن هذه المحددات والشروط هي التي تمكن الجميع من المضي قدما نحو تحقيق هدف الديمقراطية والتنمية والتقدم بنوع من الثقة والمصداقية والطمأنينة التي تبدد أي خوف سواء من الخصوم أو من المستقبل. لأن

الانطلاق بالاتحاد والصدق في الظاهر والباطن، ووضوح الرؤية والهدف، والأخذ بالأسباب والعمل بإصرار، سيمكن الجميع من الوصول إلى النتيجة الحاسمة التي تتجسد بالتنمية وضمان مستقبل تتحقق فيه مطالب الجمهور وآماله. فلا يعود هناك أي مجال للشك أو الخوف.

2- 2- استعارة الطريق الصحيحة:

2- 2-1 السياسة وطي الصفحة:

لكي يضمن الزعيم لذاته نوعا من التفرد ولخطابه نوعا من الانسجام الدلالي ينطلق أيضا من الفصل بين مرحلتين: تميزت إحداهما بصراع مرير بين القصر والأحزاب السياسية[1]. وعرفت الأخرى تحولا في مسار هذه العلاقة مما ساهم في السير نحو التأسيس للديمقراطية، ذلك أنه في 1996 قرر هؤلاء الفرقاء السياسيون وجلالة الملك الراحل الحسن الثاني آنذاك يقول الزعيم أن:

"يطووا الصفحة بعد أربعين سنة ويزيدوا القدام"

فطي الصفحة فيه تعبير قوي عن أن بين المرحلتين بون كبير في طبيعة العلاقة التي كانت بين الأحزاب السياسية بما فيها الحركات الإسلامية التي كان جزء منها الدراع الدعوي الأساسي لحزب العدالة والتنمية (حركة التوحيد والإصلاح) والمؤسسة الملكية في تلك المرحلة من تاريخ المغرب التي طبعتها القوة والصدام الذي انعكس سلبا على الحياة السياسية، ولم يسمح بالتوجه نحو المسار الديمقراطي، بل عرفت بكونها فترة سنوات الجمر والرصاص.

إن استعارة (طي الصفحة) فيه تجسيد لزمن صعب ومرير من تاريخ المغرب، اجتهد الجميع في السعي إلى عدها فترة لا يجب أن تتكرر، لذلك جاءت في صيغة ورقة سوداء ضمن كتاب يتضمن تاريخ علاقة بن كيران وحزبه بالقصر. وهي علاقة عرفت في فترات ما صراعا، لكن الزعيم يصر على طيها نهائيا. والملاحظ أن هذه الاستعارة تسير في النسق العام

---

(1) حسن مسكين، 2016، ص 60-64. وعبد الإله سطي، المغرب 2014. ومحمد ضريف، الإسلام، 1992، ص253.

للاستعارات المهيمنة لدى الزعيم بن كيران، التي منها استعارات الوجهة أو المسار، والتي تفرعت عنها استعارات أخر تدعمها وتقويها وتوضحها على هذا النحو من الإنجاز الخطابي:

2-2-2- استعارة الانطلاقة المتعثرة:

فإذا كان الإسلاميون المغاربة ممثلين في الخطيب وحزبه، مقابل أحزاب اليسار التي توصف بالاعتدال (وفيه حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب التقدم والاشتراكية)، إضافة إلى حزب الاستقلال الذي يمثل الوسط والمحافظة، ثم المؤسسة الملكية. قد عزموا بعد صراع طويل وشاق دام أكثر من أربعين سنة طي صفحة الخلاف والتوجه إلى مصالحة تسمح بالتوجه نحو الديمقراطية والتنمية، من خلال تهييء كل الظروف المساعدة على الوصول إلى هذا الهدف، إلا أن ذلك لم يجسد بالنسبة للخطيب السياسي بن كيران سوى 'انطلاقة متعثرة، لأن الدستور المتميز لسنة 2011 الذي يعتبر حصيلة توافق غير مسبوق بين تلك الأحزاب والمؤسسة الملكية، وبكل ما حمله من جديد لم يكن كاف للفصل النهائي مع ماضي الفساد الذي لم تسلم منه حتى الانتخابات، لذلك فالانطلاقة كانت متعثرة، ولكن الشعب -بالرغم من كل ذلك- وضع ثقته في الزعيم، لمواصلة سياسة الإصلاح والسير على الطريق نفسه ونحو الوجهة ذاتها وهي محاربة الفساد والمفسدين، فرغم أن الشك كان قائما، و**'الرياح كانت عاتية وقوية'**، إلا أن الشعب أصر على التوجه نحو مسار التغيير والإصلاح أي ذلك:

'المسار اللي مشينا فيه كأمة وكشعب، واللي رفع فيه الله سبحانه وتعالى الراس ديالنا ووصلنا ل 2015'

إنها سنة فوز حزب الزعيم في الانتخابات التي خولته رئاسة الحكومة وفقا لما ينص عليه الدستور.

2- 2-3- استعارة النقود تمشي:

ولأن الزعيم ألزم نفسه في البرنامج الانتخابي لحزبه بمحاربة الفساد، فقد كان عليه أولا أن يبين بالتفصيل مظاهره وأوجهه ومقترفيه، حتى تكون بينة لدى الجمهور، فيتصرف على ضوئها، ليواصل مع الزعيم كشف المفسدين وتطهيرهم من ساحة السياسة ومجالها الذي يفرض تنافسا سياسيا شفافا، تكون الغلبة فيه للصادقين **'اللي عندهم كبدة على البلاد'** وليس الذين يدوسون كرامة الشعب بوضعها (**تحت الصباط**)، وينهبون خيراته وأمواله، التي تذهب هي الأخرى إليهم أو إلى ذويهم وليس إلى الميزانية العامة التي هي ملك للشعب.

والملاحظ أنه من كثرة توظيف الخطيب لهذا النمط من الاستعارة (الوجهة والمسار) نجده قد شخصها في السياق المالي حين قال -بعد أن عدد المجالات التي عم فيها الفساد وهيمن فيها المفسدون- حتى أصبحت النقود **تمشي** نحو جيوب المتحكمين فيها: **هذا الشيء فاش مشاوا فلوسكم يا المغاربة**'. ولهذا فالخطيب سيعمل على هزم المفسدين والحد من أذاهم ويخلص الشعب من أذاهم، ليتفرغ نحو وجهة أخرى ومسار مغاير، إنه مسار الإصلاح الذي يمكن من العودة لحياة طبيعية وعادلة، وهذا لا يتم سوى بالتوجه نحو العدالة عامة والعدالة الضريبية خاصة 'غادي نحاول **نمشي** في إطار العدالة الضريبية'.

هكذا نكون أمام وجهتين متعارضتين ومسارين مختلفين: الأول سلبي (النقود تمشي إلى جيوب الفاسدين)/ الزعيم يمشي نحو تحقيق العدالة الضريبية.

زيادة على أن الزعيم يعرض مسارا آخر يقوي هذه الوجهة ويدعمها، لأنها تكون دائما نحو تحقيق غايات إيجابية، لصالح الشعب، وليس لأهداف ذاتية كما يدعي الخصوم: **'أما منين كيعطيني سيدنا الطيارة، نمشي فيها لشي مهمة، كنمشي فرحان ومعتز'**.

لقد اختار بن كيران هذه الاستعارة لأنها تحقق له هدفين، فأما الأول فليغيض بها الخصوم، وليسكت تلك الأقوال التي ما فتئت تردد أن القصر غير راضٍ عنه، وليثبت أن ذلك غير صحيح، وإنما هي أمانٍ يسعى الخصوم إلى تحقيقها، لكن دون جدوى. بدليل أنه يركب طائرة خصّه الملك بها، ولم يستأجرها من أموال الشعب كما يدعي خصومه السياسيين.

وهكذا رغم ما قد يبدو من تنوع في الطرق والآليات المتخذة في السير (المشي) نحو الأهداف المسطرة، إلا أن المسار واحد والمقصد ثابت، لأن كل هذه الطرق تصب في اتجاه واحد وهو خدمة الوطن والمواطنين.

2- 2-4- استعارة الجري (السبرينت):

وبما أن الهدف واحد رغم تعدد الوسائل الموصلة إليه وتنوعها، فإن الخطيب يعمل باستمرار على دفع كل تأويل مغرض أو تفسير خاطئ أو توجيه متعسف من الخصوم، بوضعه في صيغة استعارية لا تخلو هي الأخرى من سخرية، على نحو ما نجده في رده على اتهامات الخصوم له باقتناء طائرة من أموال الشعب ليقضي بها مصالحه الشخصية، متسائلا بصيغة إنكارية: لماذا اقتني طائرة بالمواصفات التي تدعون وللأهداف التي تختلقون؟

"واش غا نبقى ندير بيها **السبرينت**"؟

والملاحظ أن لفظة "السبرينت" المعربة تحمل من دلالة الجري والسرعة ما يكشف عن سخرية قوية مما احتج به الخصوم، ومن ثمّ فإن الزعيم لا يسخر منهم فحسب بل يحاججهم باستعارة تجمع بين القوة في التأثير والإقناع والقدرة على تقديم الخصوم في صورة المنهزمين مادامت حججهم واهية، باعثة على السخرية.

2- 2-5- استعارة القفز:

على أن امتداد حضور الاستعارة في خطاب بن كيران لم يقف عند هذا المستوى، وإنما شمل استحضار نموذج استعاري ساخر من خصم سياسي جديد، لكنه مشاكس وعنيد، يسعى إلى تقديم نفسه على أنه البديل للسياسي لبنكيران، إنه الأمين العام لحزب الأصالة والمعاصرة إلياس العماري، الذي خصه الزعيم هنا بصفات محدد عمد إلى تبئيرها في الخطاب، وهي السرعة وكثرة (القفز)، والجز منها صورة استعارية توجه بها إليه قائلا: "وما تبقاش تنقز باش دير البلاصة بالكذوب". ومعلوم أن هذه اللفظة مشحونة بدلالات تجسد تصرفات خصمه السياسي إلياس العماري على أنها حركات قردة ولا صلة لها بالفعل السياسي، الذي يتطلب الحكمة وعدم التسرع، ذلك أن السرعة بل التسرع المشار إليه

(بالقفز) هو من جهة علامة على التهور وعدم المسؤولية ومن جهة أخرى دليل على خفة العقل وذهابه، فيما يوحي بأن صاحبه يتصرف تصرف المجنون أو الحيوان الذي يتصرف وفق حاجات ومحفزات شهوانية وليس وفق حكمة إنسانية عقلانية.

2-2-6- استعارة السير في طريق الاستقرار:

بعد أن دفع الخطيب عن نفسه كل الشرور التي كانت تتربص به، تحول صوب تقديم الحجج التي يراها مقنعة لحمل الجمهور على مواصلة دعمه والتصويت لصالح حزبه، مؤكدا ضرورة مواصلة هذا الدعم، من خلال التصويت لصالحه في شتى الأقاليم التي ترشح فيها مناصروه في الحزب لتكون الوجهة هي نفسها لا تتغير مادامت هي مسندة بدعم الشعب واختياراته المحددة وهي ضرورة الإصلاح، وهذا الأخير لن يكون إلا بالسير في اتجاه الاستقرار والأمن والطمأنينة" التي ستتأكد -بداية- بالتصويت على من سيتكلفون بتحقيقها واقعا لا قولا أي إنجازا لا خيالا. وإلا سيكون الشعب أمام مستقبل مفتوح على كافة الاحتمالات.

3- السياسة امتحان:

هو حيز زمني اختار الخطيب أن يقدمه مفتوحا على احتمالات كثيرة، من ضمنها أن يعم الفساد مرة أخرى، وتضيع فرصة المصالحة والتوجه نحو خيار الديمقراطية والتنمية التي كانت أول ما شدد عليه الخطيب منذ أول خطوة في مساره الطويل نحو الإصلاح أو ما سماه الخطيب امتحانا:

"بغيت الشعب المغربي ينجح في الامتحان"

هكذا يوظف الخطيب السياسي استعارة لا تخلو من تخويف ليقوي بها خطابه، معتبرا أن الشعب كله وليس انصاره فحسب أمام امتحان صعب، ستكون نتائجه إما استمرارا لمسيرة الإصلاح ومحاربة الفساد التي رفعها الحزب في برامجه الانتخابية، أو فسح المجال أمام الخصوم الذين سيكرسون الفساد ويعطلون الإصلاح.

4- السياسة حرب دائمة:

ليست السياسة لدى الخطيب مراحل متعددة ومسارات صعبة، شاقة وطويلة وامتحان عسير فقط، بل هي أيضا حرب متواصلة على جبهات متعددة، تستعمل فيه كل الوسائل الكفيلة بإخضاع الخصم وقهره، والانتصار عليه في ساحة المعركة السياسية. لذلك لا يتوانى الخطيب في استخدام الأسلحة اللغوية التي تعينه على إخضاع العدو وهزمه. وسواء تجلى هذا الخصم في صورة إنسان أو حيوان أو مادة أو فكرة، فسيجد الزعيم على أتم الاستعداد لهزمه شر هزيمة:

"ساهمت والحمد لله في إنقاذ ميزانية البلاد ديالكم"

يقدم لنا الخطيب البلاد في صورة صريعة، منهارة بسبب تراجع ميزانيتها المالية، لكنه استطاع إنقاذها من الهلاك المحقق. لكنه لم يكتف بذلك وإنما أنقذ صندوق التقاعد أيضا من انهيار تام حين أصدر قرارات غير مسبوقة قادرة في نظره على إيقاف النزيف المالي الكبير الذي يعاني منه هذا الصندوق منذ سنوات طويلة:

"عتقت، بفضل الله، التقاعد ديالكم" (أثارت مجموعة من القرارات التي اتخذت في عهد حكومة عبد الإله بن كيران، خاصة تلك المتعلقة بمجالي المقاصة والتقاعد ردود فعل قوية ورافضة، عدتها المعارضة والنقابات من الأخطاء الكبرى لحكومة بن كيران، في حين عدها هذا الأخير من أهم إنجازاته الإصلاحية التاريخية، لأنه الزعيم السياسي الوحيد الذي تجرأ على الاقتراب من هذه الملفات المعقدة، بهدف "إصلاحها" وإيجاد الحلول الجذرية لها).

وبما أن الزعيم يعلم أن السياسة حرب لا يؤمن جانب الخصم فيها، فإنه اختار لفظة مثقلة بدلالات الحرب وما تحيل إليه من قهر وقتل حين يقول متوجها إلى الجمهور بضرورة مواجهة الخصوم عن طريق التصويت لصالح حزبه وعدم ضياع فرصة الانتخابات التي ستكون حاسمة. إما أن تتوجهوا نحو بناء الديمقراطية أو أن تعيشوا خمس سنوات من العذاب في فترة حكم الخصوم :

"إلى انتم تيريتوا مزيان، وجبتوها هي هاديك غادي تعيشوا – بسم الله الرحمان الرحيم – وكاين في دوائر القرار اللي يدافع عليكم"

فالأمر إذا ليس هينا، بل هو هام وخطير، لأنه يشكل معركة خاصة وحاسمة عليها يتوقف مصير وطن وشعب بأكمله، ولذلك فالخطيب يطلب من مناصريه أن يكونوا أكثر حذر ويصوبوا مدافعهم الانتخابية (الأصوات) لتصيب أهدافها بكل دقة متناهية ويخلصوا البلاد والعباد من شر الخصوم وأعمالهم العدائية.

إن إصرار بن كيران على اختيار هذا النوع من الاستعارات القريبة المستمدة في الغالب من حقلي الطبيعة والحيوان 'الصيد' وتوابعهما، لدليل على إدراكه بأهميتها البالغة في الإقناع وما ستخلفه من أثر في الجمهور والخصوم معا، إنها تحمل في عمقها صورة بصرية وصوتية تجسد الحدث وتحمله بفورته وهوله ليقصف به الخصوم عبر الجمهور، كيف لا والخطيب السياسي الداهية يدرك تمام الإدراك أن للتسمية إيقاعا خاصا ينفذ إلى القلب فيرعبه، فتتداعى على إثر ذلك سائر الحواس وقد أصابها نصيب من هذا الرعب الذي حملته الألفاظ المليئة بشحنات استعارية قوية ومؤثرة.

إن ما يثير الانتباه في هذه الاستعارة، ليس قوتها الحربية ودلالتها القتالية فحسب، بل كونها تقوم على مفردة معربة من لفظة فرنسية للفعل (**Tirer**) وقد أدرج في سياق سياسي هو مرحلة ذروة التهييء لانتخابات 7 أكتوبر 2016، (وقد أفرزت تلك الانتخابات فوز حزب العدالة والتنمية أيضا بالمرتبة الأولى، فيما عده العديد من الباحثين والمراقبين السياسيين نوعا من تجديد الثقة في هذا الحزب وفي زعيمه بن كيران تحديدا). فالخطيب يعلم قوة هذه اللفظة ونفاذها لدى الجمهور، خاصة وأنها متداولة في سياقات متعددة في الشارع المغربي أكثر من اللفظة العربية الفصيحة المقابلة لها (رمى أو صوب). وهذه إحدى عناصر القوة في خطاب هذا الزعيم، والمتجلية في قدرته على تصيد المفردات الملائمة والقوية التي تخدم غرضه في التأثير والإقناع بشتى الطرق والوسائل والصيغ التعبيرية الممكنة لغوية وغير لغوية، هذا بالإضافة إلى طريقته الخاصة في تشخيصها مما يمنحها دلالة أقوى.

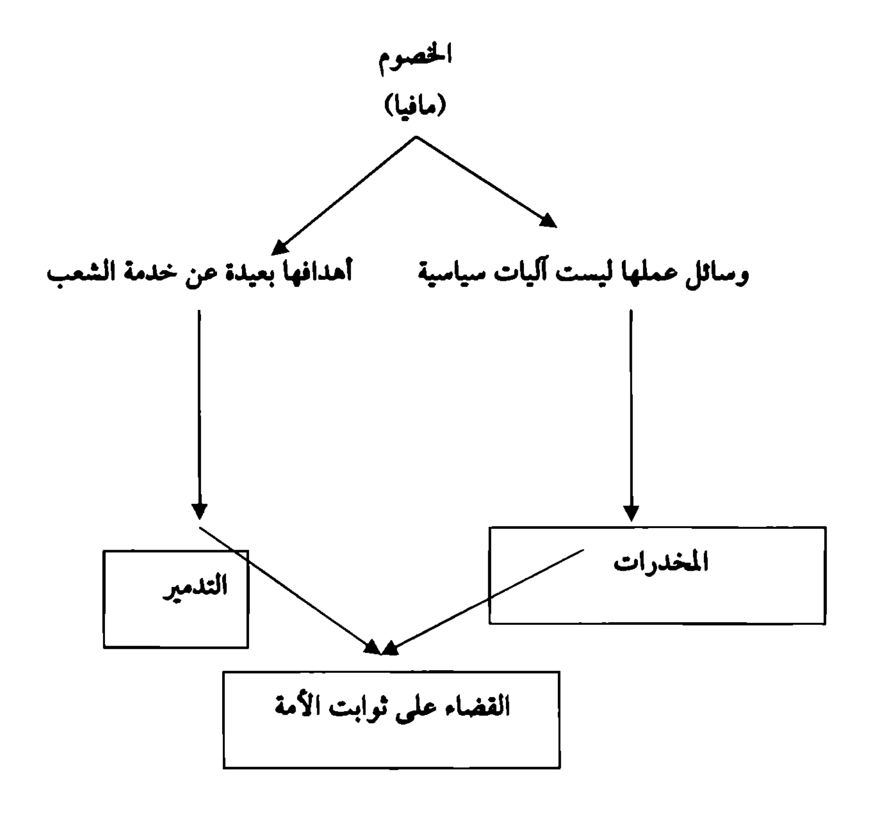
استعارة السياسة حرب تضعنا إذا أمام مجموعة من المسارات والحالات والتحولات التي يعمد إليها الخطيب في تمرير خطابه كي يؤثر ويقنع أو يحمل على الاقتناع، على هذا

النحو من التدرج الذي يحقق انسجام الخطاب ويبني علاقاته وفق استراتيجية خاصة، لكنها شبيهة تماما بخطط واستراتيجيات المعارك: فيها مرحلة بداية تعرض فيها التصورات والأسلحة ووسائل الحرب المختلفة. ثم مرحلة صراع تتطلب حضور من يقاتل ويدافع ويصوب مدافعه نحو الخصوم: "إلى انتم تيريتوا مزيان، وجبتوها هي هاديك، راه غادي تعيشوا – بسم الله الرحمان الرحيم خمس سنين – أو كاين في دوائر القرار من يدافع عنكم". وفيها مواجهة من ينعتهم الزعيم "بالمافيا"، ومعلوم أن المافيا تتاجر بالمخدرات وتستعمل السلاح وتحارب خصومها بكل الوسائل. هكذا يوظف الزعيم هذه التسمية ليلقي بكل حمولتها السلبية، المثقلة بمعجم الحرب والدم والقتل والمخدرات والاعتداء وترويع أمن المواطنين ليصف بها الحزب المنافس له وهو حزب الأصالة والمعاصرة الذي قدم نفسه على أنه البديل الذي سيحد من المد الإسلامي الذي يمثله حزب العدالة والتنمية[1].

يقول بن كيران:

هادوك مافيا. مافيا داخل فيها المخدرات. وداخل فيها محاربة إذاعة محمد السادس. وداخل فيها محاربة كل داكش اللي كايبغيوا المغاربة. نعود بالله، نعود بالله"

(1) تأسس حزب الأصالة والمعاصر بوصفه إفرازا لحركة لكل الديمقراطيين التي ضمت مكونات متعددة من السياسيين والمثقفين وشخصيات من المجتمع المدني في 7 غشت 2008 ليساهم في تطوير المشهد السياسي المغربي وإصلاح ما يراه الحزب أعطابا تمثلت في التشتت والجمود وعدم الفاعلية السياسية التي أفضت إلى العزوف السياسي. وقد تم انتخاب إلياس العماري أمينا عاما للحزب. وقد تميز هو الآخر باعتماد خطاب سياسي مثير، جارى فيه باقي الخطابات المهيمنة لكل من بنكيران وشباط ولشكر، ليقود حزبه نحو تحقيق أهدافه. أنظر: الوثيقة المرجعية الفكرية والسياسية لحزب الأصالة والمعاصرة، في المؤتر الوطني الثالث، الديمقراطية الاجتماعية والتحديث السياسي، بوزنيقة 22-23-24 يناير 2016، www.pam.ma



لم يكتف الزعيم هنا بسرد مجال واحد هو بمثابة هدف للمافيا، بل عدد مجالات أخرى تتصل بمحاربة الدين وقتل الشباب نشر المخدرات والدعوة إلى شرعنتها، ومحاربة كل ما يرغب فيه المغاربة ويشكل ثوابت لديهم، بما يفيد في المحصلة أن الخصم السياسي لا يمارس السياسة لأنه لا يمتلك أدواتها، بل يشتغل بآليات المافيا ووسائلها وأهدافها. غير أن اللافت هنا هو لجوء الخطيب السياسي إلى توظيف العنصر الديني لتقوية خطابه، لعلمه المسبق بمكانة وأهمية هذا العنصر لدى المغاربة، وليحقق بذلك عدة أهداف، أولاها: ليظهر أنه منسجم مع مرجعية حزبه، وثانيها: ليكشف منطلقات وأهداف خصمه التي تتعارض كليا مع قيم المغاربة وثوابتهم وفي مقدمتها الدين الإسلامي.

3-1- السياسة واليد النقية:

وبما أن الخطيب جاء ليقدم نفسه مصلحا ومحاربا للفساد والمفسدين، فإنه يقدم ذاته وحزبه يدا نقية، لم تتسخ بأكل الأموال، ولا بتقديم الوعود الزائفة ولا بالشعارات الجوفاء، أناس يصفه الزعيم بن كيران اشتغلوا بصدق لمدة خمس سنوات: "**ناس أعطوا الدليل على أن أيديهم نقية**".

ولذلك فالمطلوب من الجمهور، الذي يصر الخطيب في كل مرة أن يناديهم بـ"طنجاوة" أن يقتدوا بهذا النموذج ويختاروه ويصوتوا عليه حتى يشتركوا مع الزعيم وحزبه في محاصرة الفساد، ولهذا يقول الخطيب: انتم يا **طنجاوة** خاصة، يلزمكم شخص من هذه الشاكلة:

"شخص كود.

صادق.

يكون نقي.

ومعقول"

3-2-السياسة وعالم الحيوان والجان:

حين فشل الزعيم في مواجهة الفساد حقيقة من خلال القضاء على رموزه الحقيقيين في مجالات عديدة، أطلق العنان واسعا لمخيلته لتبحث عن بدائل تعوضهم مجازا، عبر هذه الاستعارات الحيوانية التي يبدو أن بن كيران كان بارعا في اختيارها لتستجيب لأهدافه من الخطاب، ولتشكل سلطة بديلة استطاع من خلالها اختراق مشاعر وأهواء الجمهور الذي استحسنها وغدت جزء من خطابه اليومي.

قد يبدو للبعض أن عبد الإله كان سباقا لاستعمال الاستعارات المستمدة من معجم الحيوان، إلا أننا بالعودة إلى أدبيات الخطاب السياسي المغربي نجد أن المحجوبي أحرضان حين كان يتزعم حزب الحركة الشعبية قد وظف استعارة "**القرد المتسلق**" الذي كلما تسلق الشجرة

نحو الأعلى، كشفت عورته، وبعد أن يأكل الثمار يرمي بها إلى الأرض[1]. وقد لجأ أحرضان لهذه الاستعارة ليصف خصومه السياسيين الذين انشقوا عنه في الحزب وأصبحوا وزراء وشرعوا في محاربته وتنكروا للحزب ومبادئه.

إن الأمر هنا لا يتعلق بحمولة زائدة في استعمال المعجم الحيواني لدى بنكيران خاصة، بل لأن بن كيران قد أدرك أن استعاراته الخاصة قد حققت مفعولها القوي المؤثر بخصومه السياسيين، لذلك لا يترك فرصة في أي خطاب إلا ووظف إحدى استعارته المميزة التي أصبح يحيا به. ذلك أن استعارة التماسيح مثلا حققت له هدفين، أحدهما إظهار الخصوم السياسيين في صورة من الضخامة والجشاعة تستعملان للفتك بالمواطنين ونهب خيرات البلاد من أجل إشباع بطونهم الجائعة، غير مكترثين بقيم أو قوانين أو مصالح عليا للوطن، وكأنهم في غابة الغلبة فيها للأقوى جسدا وليس قيمة أو قانونا.

والهدف الآخر: ممارسة نوع من التقية والإلغاز والتعمية بعدم تسمية هؤلاء الخصوم المعنيين تحديدا بالتماسيح، حتى لا يصطدم بمواجهة مباشرة معهم قد تفقده كرسي الرئاسة وتدخله في حرج مع أناس لا يقوى عمليا على مجابهتهم. خاصة بعد أن أدرك جيدا أن الجمهور قد وعى خلفياتها ومقاصدها واستحسنها وأصبح يستعملها في حواراته وخطاباته، ليواجه بها الخصوم ويحطم بها الأعداء، لأنها غدت الآن بمثابة سلاح[2] لا يستعمل فقط ضد الخصوم السياسيين، وإنما في مواجهة كل من يمثل الفساد ويدعم المفسدين.

لقد حلت التماسيح محل كبار المفسدين في مجالات عديدة في الصيد البحري والطاقة والتجارة وغيرها من القطاعات التي تتقاطع فيها مصالحهم، **وتتكامل فيها طرقهم في الإفلات من رقابة القضاء، ليستمروا في نهب خيرات البلاد والعباد، معطلين بذلك روح دستور 2011 ومؤكدين في الآن نفسه عن عجز هذا الزعيم حتى وإن كان** رئيس الحكومة في تنزيل مقتضيات الدستور وتطبيق القانون على الجميع، تستوي في ذلك الأسماك الصغيرة

---

(1) انظر عثمان الزياني الخطاب السياسي في المغرب بين منزلقات البلاغة وزلات اللسان دار النشر المعرفة، ط 1، 2017، ص 139. وانظر أيضا الحوار الذي خص به محمد العمري جريدة الاتحاد الاشتراكي بتاريخ10-11-2010 حول الخطاب السياسي المغربي.

(2) حسن مسكين، ص 113.

أو الحيتان الكبيرة أو التماسيح الضخمة. ولا نكون أمام أسماء حقيقية لمفسدين فعليين وليس مجرد حيوانات أو عفاريت:

'لوكان الناس يعقلون سيفهموا بلي 2016 حسمت في 2015. ولكن العفاريت والتماسيح عندها رأي آخر'.

هكذا يستدرك الخطيب غير مكتف بالتماسيح، فأضاف إليها العفاريت. وكأنه يقر بعجزه عن محاربة الفساد والمفسدين وفشله أمام هذه الكائنات التي تتميز بمقومات الضخامة والقوة والظهور والخفاء، وإنما أضاف إليها مخلوقات أخر تتميز بمواصفات وسمات محددة، ولها من القدرة العجيبة والغريبة ما يجعلها عصية عن الضبط والتحديد، أي إنها -وإن كانت تشترك مع التماسيح في قوة الفعل وإلحاق الضرر بالغير، وفي لعبة الظهور والاختفاء-إلا أنها تتفوق في إنجاز أفعال تفوق إدراك الإنسان، وهي قادرة على إنجاز أفعال وإنجازات خارقة. وهو باستعارته هاته يترك للجمهور تأويلها بالشكل الذي يوافق الخطيب في هذا الاختيار وقوي استنجاده بهذه الاستعارة التي تلخص بحسب زعمه المشهد السياسي المغربي، بما يجعل الخطيب خارج أية مسؤولية أو تكليف، مادامت اللعبة السياسية لا تجرى بين شخوص سياسية حقيقية، تستعمل الآليات السياسية المعمول بها في الدول الديمقراطية، وإنما بين شخوص معلومة الوسائل والمرجعية والأهداف وكائنات نرى آثارها وفعلها، ولكن لا نستطيع تحديدها أو ضبطها، ومن ثمّ تبقى خارج أي تقييم أو محاكمة، فيكون الخلاص في استعارة تكون قادرة على إخفاء هذا العجز واقعا، وإظهار تلك القوة لغة مجازا.

3-3 السياسة جسد وروح:

يتابع الزعيم استقوائه بالاستعارات التي يبدو أنه يتقن صناعتها لتكون خادمة لأهدافه السياسية، حيث لا يكتفي بالتماسيح والعفاريت وإنما يجسد السياسة في صورة إنسان له يد وقلب وكبد وإحساس وعواطف ومشاعر، ولذلك يؤكد أن:

- السياسة الناجحة تقتضي **'اليد في اليد'**

- والسياسة الفاعلة تتطلب أن يكون **"القلب على القلب"** بعيدا عن كل حقد أو كراهية أو بغض، لأن ذلك يعطل التنافس السياسي الشريف، ويوقف كل مسعى لتأهيل المواطن ليكون شريكا في الحفاظ على وطنه وتنميته.
- والسياسة تستوجب أن **"يكون في المسؤولية اللي عندو الكبدة"** أي أناس غير متسلطين ولا منتفعين، بل لهم قلوب رحيمة ترأف بالمواطنين وتدعم قضاياهم، وتحسن التصرف في ما هم مؤتمنين عليه

والملاحظ أن هذه الاستعارة تكررت في هذا الخطاب كما في خطاب إدريس لشكر مما يدل على أنها وجدت لدى الخطيبين مكانة خاصة، لأنها تستند إلى الباتوس وما يحيل إليه من عواطف وأهواء تم التركيز عليها في الخطابين معا، مادامت تخلق في نفسية الجمهور أحاسيس (لذلك أولاه كثير من الباحثين ومحللو الخطاب منزلة كبرى في أعمالهم، نذكر من بين هؤلاء بيرلمان وتيتيكا وأموسي وبلانتان وأوركيوني ومشيلي. غير أنه يجب التنبيه إلى أنه رغم ما يبدو من ارتباط للباتوس بالجوانب النفسية، سواء للخطيب أو الجمهور، فإن الجانب الأهم فيه يكمن أساسا في وظيفته الحجاجية والإقناعية[1]. تشعرهم بالعطف والمكانة التي يحضون بها في قلبي الزعيمين معا[2]. والسياسة السيئة ليست قدرا محتوما، دائما، وإنما هي مرحلة، ومجرد **"صفحة يجب أن تطوى"**.

- ومغرب اليوم الذي (**طوى**) صفحة الماضي، التي اتسمت بأنها سنوات الجمر والرصاص، هو الآن **"رأسه مرفوع وسط الدول العربية والإسلامية"** بعدما حقق منجزات مكنته من تجاوز تلك المرحلة الصعبة، والدخول في مرحلة المصالحة والتعاون لبناء الوطن وتنمينه.
- وإذا كان المغرب قبل سنة 2011 على شفى الانهيار، **"كان شجرة آيلة للاقتلاع بفعل الرياح العاتية"** التي هبت عليه من الشرق، التي لم تكن سوى تلك الاحتجاجات

---

(1) انظر لمزيد من الإيضاح الأعمال الآتية: ارسطو: ص Peter Lang SA , Berne 2011, P 176.103

(2) تعلق الأمر بخطاب إدريس لشكر الكاتب الأول لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية في مدينة القنيطرة في سياق الحملة الانتخابية 7 أكتوبر 2016، www.usfp.org.ma

العارمة التي اجتاحت العديد من البلدان العربية، من أجل الحرية والكرامة والعدالة الإنسانية.

- فإنه وبعد التغييرات التي جاء بها الدستور المغربي لسنة 2011 قد تجنب العديد من الصراعات والاحتراب والطائفية التي غرقت فيها تلك الدول وما تزال حتى الآن تعاني منها، بل تمكن من الخروج من هذه التجربة قويا، لأنه اختار المسار الصحيح، مسار بناء الديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات.
- لذلك يرى الخطيب أن: "**هذا المسار اللي مشينا فيه كأمة وشعب رفع فيه الله سبحانه وتعالى الراس ديالنا ووصلنا لسنة 2015**".
- ولكي يستمر مسلسل الإصلاح دعا الخطيب أنصاره إلى أن يستمروا في المسار الإصلاحي ذاته: "**كا يخص بنادم يمشي كود، ويمشي صادق ويكون نقي**". والاستقامة والنقاء صفتان يرى الزعيم أنهما تصدقان على أنصاره عامة وطنجاوة بخاصة نافيا عنهما تلك الصفات الدميمة أو الأعمال المشينة التي هي سمات الخصوم، والمتمثلة في محاربة الثوابت والإساءة للشعب والوطن وتدمير شبابه، وهذه كلها صفات للفساد والمفسدين، الذين شن عليه الزعيم حربا خطابية، شرسة استطاعت من خلال استعاراتها القوية تعويض عجزه في هزمها واقعا. وما استعارته الشهيرة "أنا لا أحارب الفساد ولكن الفساد هو الذي يحاربني" سوى التجسيد الكامل والواضح لهذه المفارقة التي تحكمت في خطابه مقارنة بإنجازه.

غير أن الزعيم لا يتوقف -بالرغم من كل ذلك- من تكرار أنه متجه نحو مواصلة محاصرة الخصوم من خلال تقديم وعود للجمهور بمواصلة الإصلاح الذي يصب في مصلحة الصالح العام والفئات الهشة والمحتاجة لاسيما في مجالي التعليم والتشغيل، وهذا كله سيظهر الزعيم وأنصاره وكل المساهمين معه في عملية الإصلاح "**مرفوعي الرأس**" كلهم ثقة وعزيمة وفرح بهذا الجهد والعمل المتميز الذي أنجزوه.

3- 4- المرأة جوهرة وثريا:

لقد حضرت المرأة في خطاب بن كيران نموذجا للجمال والصفاء والعطاء، إنها وهي تعمل في بيتها جوهرة نادرة وثريا مضيئة دائمة الضياء، حتى إذا خرجت من بيتها انطفأت، دليلا على مكانتها المتميزة لدى الزعيم، فهي مرة جوهرة، ومرة ثريا، تشارك الرجل في جميع المواقف وتسنده في أصعب الحالات، ولذلك فهي تبدو في عين الرجل "**بحال الجوهرة ولا بحال الثريا**." وقد (سبق لبنكيران أن خاطب ممثلي الأمة في الغرفة الثانية للبرلمان المغربي بمناسبة الجلسة الشهرية بتاريخ الثلاثاء 17 يونيو 2014 باستعارة (المرأة ثريا) قائلا: "عندما خرجت النساء بالمغرب إلى العمل **انطفأت** البيوت. أنتم عشتم في بيوت تضم **الثريات** حيث كان دفء أمهاتكم ينتظركم في البيوت". وهذا ما يؤكد أنها استعارة تصورية تعكس رؤية هذا الزعيم للمرأة النموذج أو المثال، وهي الرؤية التي جلبت عليه اعتراضات مجموعة من النساء، خاصة المدافعات عن حقوق المرأة، سواء في البرلمان أو في إطار جمعيات المجتمع المدني).

ومما يعكس قوة خطاب بن كيران وتأثيره في الجمهور موالاة ومعارضة هو هذا السجال الواسع الذي يعقب خطاباته بين مختلف الفرقاء السياسيين، كما هو الشأن مثلا في استعارة المرأة "ثريا"، فبينما يؤكد بن كيران أن تعبيره هذا يشكل منتهى تقديره واحترامه للمرأة ووظيفتها الهامة في المجتمع، يرى خصومه السياسيون باستعاراته هذه تسيء غاية الإساءة للمرأة وتحط من كرامتها، وتجهز على الحقوق التي اكتسبتها بعد نضال طويل وضمنها الدستور المغربي الجديد لسنة2011. مستدلين على ذلك بالعبارات الساخرة التي خاطب بها النائبتين البرلمانيتين ميلودة حازب وخديجة الرويسي، التي تكونت من استعارة قوية ومثيرة في سياقها (ديالي كبر من ديالك)، مما يدل بحسب رؤية خصومه أن الأمر لا يتعلق بزلات لسان، وإنما بخطاب متعمد، القصد منه الإساءة للمرأة والسخرية منها وتكريس النظرة الدونية إليها، وهو ما ينسجم مع إيديولوجية الحزب.

ويبدو أن الزعيم وعى جيدا ردود الفعل حول هذه التعابير، وحساسية بعض الخصوم السياسيين من بعض الأوصاف والمسميات التي يقدم بها الزعيم المرأة، لذلك أصبح

يستغل أي خطاب وفي أي سياق كي يثني عليها وعلى الدور الذي تقوم به إلى جانب الرجل، ليكسب صوتها، ويبعد تلك التأويلات التي يقدمها خصومه للعديد من المفردات والتعابير التي تصدر عنه في المرأة، وليظهر مدافعا عنها وعن مكانتها في المجتمع بوصفها شريكا أساسيا للرجل، وليست منافسة أو مواجهة له في كل المجالات، كما هو الحال حينما استغل خصومه هذه الاستعارة بالذات: (**المرأة جوهرة، المرأة ثريا**). بالقول: إن بن كيران بهذا التعبير يريد أن يحط من قيمة المرأة ويظهرها فقط بوصفها متاعا للرجل يقضي بها حاجته أو زينة يؤثث بها بيته، وهو ما يتعارض مع مبدأ المساواة الذي أقره الدستور الجديد بأن يتمتع الرجل والمرأة على قدم المساواة في الحقوق والحريات المدنية والسياسية والاقتصادية والثقافية والبيئية الواردة في هذا الباب من الدستور. وفي مقتضياته الأخرى. وكذا الاتفاقيات والمواثيق الدولية كما صادق عليها المغرب وكل ذلك في نطاق أحكام الدستور وثوابت المملكة وقوانينها.

تسعى الدولة إلى تحقيق مبدأ المناصفة بين الرجال والنساء وتحدث لهذه الغاية هيئة للمناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز[1].

---

(1) نص الدستور المغربي لسنة 2011 في فصله 19.

استنتاج:

نخلص من ذلك أن استعارات بن كيران في هذا الخطاب تنسجم مع خطاباته الأخر، مما يمكننا من غدها استعارات تصورية كلية تحكم الرؤية الخاصة لهذا الخطيب السياسي، استطاع من خلالها النفاذ إلى جمهور واسع من المغاربة، والتأثير فيهم، عبر ما تمتلكه هذه الاستعارات من قوة وخصوصية مستمدتين من مرجعيتهما الطبيعية القريبة من حياة الجمهور، لكنها مطبوعة أيضا بأداء متميز وإخراج محكم لخطيب سياسي متمرس، عرف كيف يستغل أحداثا ومقامات وسياقات خاصة أنجز منها استعاراته ومنحها أداء خاصا وإخراجا مسرحيا مما قوى من فاعليتها، فخرجت بذلك قوية ومؤثرة في الجمهور إلى مستوى حولها إلى أداة بل سلاح لغوي وخطابي قهر به الخصوم خطابيا وخلف فيهم آثارا ما تزال تداعياتها حاضرة في المشهد السياسي المغربي، حتى بعد إعفائه من رئاسة الحكومة وتعيين سعد الدين العثماني بدله.

غير أنه إذا كنا نقر أن هذه الاستعارات قد أخفت عجز بن كيران عن مواجهة تلك التماسيح والعفاريت واقعيا، إلا أننا لا ننكر قوتها وسلطتها في ممارسة تأثير واضح، سواء في الجمهور المباشر، الذي تفاعل معها بالشكل الذي جاءت به إنتاجا وإخراجا على لسان هذا الخطيب السياسي، أو في الجمهور الواسع الذي استحسنها وتماهى مع طريقة الخطيب في تمريرها وإيصالها إليه بغض النظر عن ما تضمنته من قضايا وأفكار.

وإذا كان أغلب الباحثين قد فسروا هذه الاستعارات ومن خلالها خطاب بن كيران كله بالغوغائية والشعبية، فإن المحلل المنصف لا يمكنه إلا أن يقر بخصوصية هذه اللغة وتميز استعاراتها ودرجة التأثير الذي تركته في الجمهور بمختلف أنماطه ومستوياته، سواء كان من الموالين أو المعارضين، أو المتعاطفين أو المهتمين المحايدين، مما يجعلنا نستنتج أننا فعلا أمام لغة مميزة واستعارات قوية، اجتمعت فيها مقومات وعناصر محددة، جعلت منها تبدو سلطة قائمة.

المصادر والمراجع

أ- المراجع العربية والمترجمة:

- أبوبكر العزاوي, اللغة والحجاج, الأحمدية للنشر, ط 1, الدار البيضاء, 2006.
- أرسطو: فن الخطابة, ترجمة عبد الرحمان بدوي, دار الشؤون الثقافية العامة, آفاق عربية.
- البوعمراني محمد صالح, الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي, ط1, دار كنوز المعرفة, الأردن 2015.
- جورج لايكوف ومارك جونسون, الاستعارات التي نحيا بها, ترجمة عبد المجيد جحفة, ط1, دار توبقال, المغرب, 1996.
- حسن مسكين, الحياة السياسية في المغرب المعاصر, دراسة في الخطاب والممارسة, ط1, مطبعة النجاح الجديدة, الدار البيضاء 2016.
- لحرش كريم, الدستور المغربي الجديد للمملكة المغربية: شرح وتحليل, ط1, سلسلة العمل التشريعي والاجتهاد القضائي عدد (3) المغرب 2012.
- سلوى الشرفي, تحليل خطاب الرسائل السياسية في وسائل الإعلام, ط1, مركز النشر الجامعي, تونس 2010
- عبد الإله سطي, قراءة أولية في تحولات الحركات الإسلامية المغربية, مجلة وجهة نظر, ع 59 – المغرب 2014.
- عبد السلام المسدي, تأملات سياسية, دار الكتاب الجديد المتحدة, بيروت, ط1, 2009.
- عثمان الزياني الخطاب السياسي في المغرب بين منزلقات البلاغة وزلات اللسان دار النشر المعرفة, ط 1, 2017.
- محمد ضريف, الإسلام السياسي في المغرب, منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي, المغرب, 1992.

ب- المراجع الأجنبية:

- Chaïm perelman , Lucie Olbrechts- Tyteca , Traitement de l'argumentation , la nouvelle rhétorique ,. Ed presse universitaires de paris, paris ,1958).
- Christian Plantin, les bonnes raisons des émotions, Principes et méthode pour L'étude du discours émotionné, Peter Lang SA, Berne 2011.
- Catherine Kerbrat– Oreccioni, Quelle place pour les émotions dans la linguistique de xx siècles ? Remarques et aperçues, in Les émotions dans Les interactions, sous la direction de Christian Plantin, Mrin.Doury, V.Traverso, Lyon.
- G. Fauconnier and M. Turner, The wayin we think, conceptual Blinding the Mind's Hidden complexities, Ed Basic Book.
- J.R. Searle, Sens et expression, Ed de Minuit, Paris 1979.
- Julia Kristeva, la révolution de la langage poétique, Ed seuil, 1974.
- -Malgueneau Dominique, L'analyse du discours politique, Paris Hachette ,1997.
- Michel Foucaut, L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971.
- Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours. Armand Colin, Paris, 2010.
- -Raphael Micheli, L'analyse argumentative en diachronie : le pathos dans les débats parlementaires sur l'abolition de la peine de mort, Argumentation et Analyse de discours. (En ligne) URL : http //aad.revues,org/482.

ت- المجلات:

- أبوبكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، مجلة المناظرة، ع4، المغرب، 1991.
- طه عبد الرحمان، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، ع4، مجلة المناظرة، المغرب، 1991.



ث- الجرائد:

- جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 10-11-2010.

ج- المواقع الإلكترونية:

- www.pjd.ma
- org.ma.www.usfp



مقاربة حجاجية لخطبة لعمر بن عبد العزيز[1]

الدكتور عبد الواحد بن السيد

باحث من المغرب

1- نص الخطبة:

إن لكل سفر زادا لا محالة، فتزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة، وكونوا كمن عاين ما أعد الله له من ثوابه وعقابه، فرغبوا ورهبوا، ولا يطولن عليكم الأمد، فتقسوا قلوبكم، وتنقادوا لعدوكم، إنه والله ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه، وربما كانت بين ذلك خطفات المنايا، فكم رأينا ورأيتم من كان بالدنيا مغترا، فأصبح في حبائل خطوبها ومناياها أسيرا، وإنما تقر عين من وثق بالنجاة من عذاب الله، وإنما يفرح من أمن من أهوال يوم القيامة، فأما من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح من ناحية أخرى، فكيف يفرح؟ أعوذ بالله أن آمركم بما أنهى عنه نفسي، فتخسر صفقتي، وتظهر عورتي، وتبدو مسكنتي، في يوم يبدو فيه الغني والفقير، والموازين منصوبة، والجوارح ناطقة، فلقد عنيتم بأمر لو عنيت به النجوم لانكدرت، ولو عنيت به الجبال لذابت، أو الأرض لانفطرت، أما تعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، وأنكم صائرون إلى إحداهما؟.[2].

---

(1) هذه الدراسة مأخوذة من أطروحة حول الحجاج في الخطابة تحت إشراف الدكتور أبي بكر العزاوي والدكتور محمد مشبال.

(2) أحمد زكي صفوت: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1993، ج 2، ص، ص 196 ـ 197

2- المواضيع الرئيسية للخطبة:

تندرج هذه الخطبة ضمن خطب الوعظ والتذكير بالآخرة، وهي تتطرق لموضوع رئيسي واحد هو حث الناس على العمل للآخرة قبل أن يدركهم الموت، ولكن يمكن أن نقسمها إلى موضوعات فرعية هي:

- "العمل للآخرة والتزود لها".
- "الحذر من طول الأمد وقسوة القلوب".
- "عدم الاغترار بالدنيا".
- "جسامة مسؤولية الأمانة الملقاة على عاتق الإنسان".

3- التحليل الحجاجي للخطبة:

3-1- البنية الحجاجية للخطبة:

يريد عمر بن عبد العزيز(ض) من وراء هذه الخطبة أن ينصح الناس للعمل للآخرة وللتزود لها بصالح الأعمال، فهو هنا في مقام الناصح للناس، الواعظ لهم، المذكر لهم بما يجب عليهم عمله للفوز بالآخرة، وهذا المقام يستوجب عليه أن يتوجه إليهم بحجج قوية تؤيد دعواه وطلبه لهم هذا. ولذلك فهو يوظف في دعوته هاته مجموعة من الحجج التي تساند وتدعم حجاجه وتؤدي إلى النتيجة الرئيسية للخطبة والتي نجدها في بدايتها، هذه النتيجة المتمثلة في قوله "تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة". وقد يتساءل المستمعون (بماذا سنتزود لآخرتنا؟ وكيف سنتزود لها؟ وما مصير من لم يعمل على التزود لها بصالح الأعمال؟ ومن هو الذي سيفرح يوم القيامة؟ وكيف سيكون حالنا يومها؟ إلى غيرها من الأسئلة التي قد تتبادر إلى ذهن كل مستمع لخطبة عمر بن عبد العزيز هاته)، ولذلك فقد أورد حججا تجيب عن هذه الأسئلة وعن غيرها التي يمكن طرحها بهذا الصدد. ولذلك فالعلاقة الحجاجية الرئيسية في هذه الخطبة قائمة بين هاته النتيجة (تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة) ومجموعة من الحجج نذكرها كالتالي:

- الحجة 1: إن لكل سفر زادا لا محالة.
- الحجة 2: لا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم.
- الحجة 3: إنه والله ما بسط أمل من لايدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه.
- الحجة 4: فكم رأينا ورأيتم من كان بالدنيا مغترا فأصبح في حبائل خطوبها ومناياها أسيرا.
- الحجة 5: إنما تقر عين من وثق بالنجاة من عذاب الله وإنما يفرح من آمن من أهوال يوم القيامة.
- الحجة 6: أما من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح من ناحية أخرى، فكيف يفرح؟
- الحجة 7: وهي التي نستخرجها من قوله: "في يوم يبدو فيه الغني والفقير والموازين منصوبة والجوارح ناطقة" والتي يمكن أن نؤولها كما يلي: سيأتي على الناس يوم يبدو فيه الغني والفقير وتكون فيه الموازين منصوبة والجوارح ناطقة.
- الحجة 8: أما تعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة وأنكم صائرون إلى إحداهما.

إن هذه الحجج، كما نلاحظ، هي إجابات عن الأسئلة التي يمكن أن تطرح من طرف السامعين، والتي ذكرنا بعضها سابقا.

من شأن هذه المجموعة من الحجج كلها أن تحث الناس وتوجههم إلى العمل لآخرتهم والتزود لها بصالح الأعمال.

بالإضافة إلى هذه العلاقة الحجاجية الرئيسية والكبرى أو الوحدة الحجاجية الكبرى في هذه الخطبة، نجد عدة علاقات أو وحدات حجاجية صغرى وفرعية قائمة بين حجج ونتائج متضمنة في مختلف مقاطع هذه الخطبة، وهذه العلاقات أو الوحدات الحجاجية الفرعية تسير كلها في اتجاه خدمة وتأييد النتيجة الرئيسية للخطبة، وهي قائمة على علاقات منطقية أو تفسيرية أو تعليلية حسب الأدوات اللغوية والبلاغية الموظفة فيها والتي تربط بين أطرافها. وقد تكون علاقات حجاجية قائمة بين حجة أو مجموعة من الحجج ونتيجة، كما

يمكن أن تكون مجرد وحدة حجاجية تتضمن أقوالا معززة لحجاج عمر في غايته إلى إقناع الناس.

3-1-1- الوحدة الحجاجية الفرعية الأولى:

يريد عمر بن عبد العزيز أن ينصح الناس ويحثهم للتزود لآخرتهم بالعمل الصالح، ولذلك ساق حجة على ذلك معطى يعرفونه ويقرون به وهو كون كل سفر لابد له من زاد، فكل مسافر في ذلك العصر لابد له من التزود بما يعينه على سفره من قوت وماء وغيرهما. لقد انطلق في حجاجه هنا مما هو متفق عليه من طرف مستمعيه، لكي يستطيع التأثير عليهم وإقناعهم، فالانطلاق من مقدمة متفق عليها يساعد في إقناع المستمعين بالنتيجة المراد الوصول إليها، فالموافقة على المقدمات يؤدي إلى الموافقة على النتائج كما يقول "برلمان"[1].

تتكون هذه العلاقة من نتيجة هي (تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة بالعمل الصالح) وحجة هي (إن لكل سفر زادا لا محالة) حيث قامت بين الحجة والنتيجة علاقة تعليلية سببية بواسطة الرابط الفاء، وهي هنا الفاء العاطفة التي للتعقيب والتي تفيد معنى التعليل عن طريق السبب، فالحجة هنا تعليل للنتيجة، فإذا كان لكل سفر زادا لا محالة (وعبارة لا محالة هنا تقطع الشك باليقين)، فلا بد من التزود للسفر الأبدي، والأولى التزود لهذا السفر الأبدي لأنه السفر الذي سيحدد المصير النهائي والأبدي للناس.

ونمثل للعلاقة الحجاجية في هذه الوحدة بالشكل التالي:

لكل سفر زاد ← تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة.

وهذه العلاقة مبنية على قياس منطقي، بين مقدمة كبرى هي: لكل سفر زاد، ومقدمة

صغرى مضمرة هي: زاد السفر إلى الآخرة هو العمل الصالح، ونتيجة هي: تزودوا

---

(1) برلمان: الامبراطورية البلاغية، ص 35.
PERELMAN . CHAIM: L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation, librairie philosophique , j . vrin, Paris, 1977.

لسفركم من الدنيا إلى الآخرة.

3-1-2- الوحدة الحجاجية الثانية:

إذا كان عمر بن عبد العزيز يطلب من الناس التزود للآخرة، فقد يطرح السؤال (كيف ذلك؟)، والإجابة عنه نجدها في هذه الوحدة الحجاجية الفرعية الثانية المتضمنة في قوله "كونوا كمن عاين ما أعد الله له من ثوابه وعقابه، فرغبوا ورهبوا". إن من عاين ما أعد له الله من ثواب أو عقاب، وأحس بما في الأمر من جد و جسامة لابد أن يعمل لآخرته، ولابد أن يرغب في الثواب ويرهب من العقاب، فالقول (كونوا كمن عاين ما أعد الله له من ثوابه و عقابه) حجة قوية لصالح النتيجة (رغبوا و رهبوا)، إذن فهذه العلاقة تتكون من حجة هي (كونوا كمن عاين ما أعد الله له من ثوابه و عقابه) ونتيجة هي (رهبوا ورغبوا) وهي قائمة أيضا على علاقة سببية قام بها الرابط الفاء الذي يفيد معنى التعليل عن طريق السبب كما ذكرنا سابقا.

3-1-3- الوحدة الحجاجية الثالثة:

إذا كان من عاين ما أعد الله له من ثواب وعقاب سيرغب في هذا الثواب ويرهب من هذا العقاب، فعليه أن يبادر إلى العمل بما يقتضيه ذلك، وأن لا يستكين للدنيا وينساق وراء أهوائه، فتلهيه عن العمل الصالح، إن أشد ما يشغل الناس عن العمل لآخرتهم هو طول الأمد عليهم إلى درجة أن تقسوا قلوبهم، لذلك فقد فطن عمر بن عبد العزيز لهذا الأمر وتطرق له في قوله "ولا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم" وهو القول الذي يشكل العلاقة الحجاجية الفرعية الثالثة. يتضمن هذا القول تحذيرا من النتيجة التي يمكن أن يصل إليها من طال عليه الأمد وقسا قلبه. وهكذا فالنتيجة في هذه العلاقة الفرعية الثالثة هي (تقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم) والسبب في ذلك هو طول الأمد وقسوة القلب، فطول الأمد وقسوة القلب هي الحجة المتضمنة في هذه العلاقة الحجاجية، والتي ساقها عمر لصالح النتيجة المرجوة وهي التحذير من قسوة القلب والانسياق للعدو.

وهذه العلاقة أيضا قائمة على علاقة تعليلية سببية بواسطة الفاء التي تفيد التعليل كما ذكرنا سابقا، وذلك يتضح إذا أعدنا صياغة القول كما يلي: (لايطولن عليكم الأمد لكي لا تقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم)، أو كما يلي: (إن سبب قسوة القلوب والانقياد للعدو هو طول الأمد عل الناس).

3-1-4- الوحدة الحجاجية الرابعة:

إذا كان من طال عليه الأمد يصاب بقسوة القلب والغفلة عن العمل للآخرة وينساق وراء الدنيا ولا يدري متى سيكون أجله، فهل يضمن النجاة يوم القيامة؟ وبالتالي هل له من أمل يومها؟.

لقد جاء القول الذي بعد قول عمر "لا يطولن عليكم الأمد، فتقسوا قلوبكم، وتنقادوا لعدوكم" مباشرة ليعطي الجواب عن ذلك، وما نلاحظه هنا بهذا الصدد هو أن الأقوال أو العلاقات الحجاجية الفرعية في هذه الخطبة مترابطة فيما بينها بشكل يحقق الانسجام في هذه الخطبة، فكل قول يأتي للإجابة عن القول الذي سبقه، أو بالأحرى للإجابة عن الأسئلة التي يمكن أن تتولد عن القول الذي سبقه، وهذا ما سنتطرق له لاحقا.

إن الجواب الذي يأتي به عمر بن عبد العزيز هو أنه لا أمل لمن لا يدري متى أجله – وقد طال عليه الأمد وقسى قلبه ـ وهذا ما تضمنته العلاقة الفرعية الرابعة، فالنتيجة التي يريد عمر بن عبد العزيز الوصول إليها، هي أنه ما بسط أمل من لا يدري متى أجله، بينما حبائل خطوب الدنيا ومناياها تأسر الناس وتأخذهم على حين غرة. فإذا كانت خطوب الدنيا تصيب الناس، ومناياها تأخذهم على حين غرة، فمن استكان لها وهو لا يدري متى أجله، لا يبسط له أمل. إن النتيجة في هذه العلاقة الحجاجية هي (ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه) وهو مستكين لها ومنشغل بها عن العمل لآخرته، والحجة التي تؤدي إليها هي كون الدنيا تأسر الناس بحبائل خطوبها وكون الموت يأتيهم على حين غرة ولا يترك لهم مجالا بعد ذلك للعمل للآخرة. ولذلك فلا أمل لمن انشغل بالدنيا حتى أتاه الموت فأخذه ولم يعمل لآخرته.

وقد وردت في هذه العلاقة الحجاجية أداة النفي "ما"، ودورها يتمثل في كونها توجه الحجاج نحو وجهة معينة، وفي هذا التوجيه تكمن أهميتها الحجاجية. فالقول (ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه) أتى كرد على كل من قد يعترض على ذلك أو يظن عكسه، أي يظن أنه يمكن أن يبسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه، وهكذا فالأداة "ما" غيرت وجهة القول لحو وجهة مخالفة للوجهة التي يمكن أن يوجهه إليها من يظن أنه يمكن أن يبسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه.

3-1-5- الوحدة الحجاجية الخامسة:

إذا كان من لا يدري متى أجله - وهو منشغل بالدنيا عن العمل للآخرة - لا يضمن الأمل في النجاة يوم القيامة فهل يحق له أن يطمئن، أو بعبارة أخرى أن تقر عينه ؟ يأتي الجواب عن هذا السؤال في قول عمر: "إنما تقر عين من وثق بالنجاة يوم القيامة" وقوله: "إنما يفرح من أمن من أهوال يوم القيامة". يريد عمر بن عبد العزيز هنا أن يعزز ما جاء في أقواله السابقة بحجج وأدلة أخرى تزيد من درجة إقناع الناس بدعواه، فتذكيرهم بأهوال يوم القيامة وبعذاب الله، وكيف أنه لا يفرح ولا تقر عين من لم يأمن من عذاب الله ومن أهوال يوم القيامة من شأنه أن يدخل الرهبة في قلوبهم من هول ما ينتظرهم من حساب ومن عذاب ومن أهوال يومها، وهو ما يجعلهم يفكرون في الأمر ويمتثلون لطلبه إياهم بطاعة الله والتزود للآخرة بما ينفعهم يومها. إن النتيجة التي يريد عمر الوصول هي كون من لم يثق بالنجاة يوم القيامة ولم يأمن أهوالها لا تقر عينه ولا يفرح. وبالتالي وضمنيا إذا أراد أن يأمن وتقر عينه عليه أن يعمل لذلك بالتزود لآخرته بالعمل الصالح.

وهكذا، فهذه الوحدة الحجاجية تسير أيضا في اتجاه خدمة النتيجة العامة للخطبة، وهذا من مظاهر انسجام هذه الخطبة كما قلنا سابقا. وقد استعملت هنا الأداة "إنما" التي تفيد التوكيد بـ "إن" المقرونة بـ "ما"، واستعمال "إن" مقرونة بـ "ما" يكون للدلالة على التوكيد والاستثناء، أي أنه يمكن تأويل هذا القول كما يلي: (لا تقر عين إلا من وثق بالنجاة من

عذاب الله) و(لا يفرح إلا من أمن من أهوال يوم القيامة)، و إنما تفيد النفي والإثبات ومن معانيها الحصر وقصر ما يتلوها على المتأخر. فهي هنا عامل حجاجي موجه للحجاج، فقد يعتقد البعض أنه قد تقر عين من لم يثق بالنجاة يوم القيامة ويفرح من لم يأمن من أهوالها، فجاءت هذه الأداة لتوجه تفكيره وجهة أخرى وتوجهه نحو نتيجة مغايرة وهي عكس ذلك الذي قد يظنه، وهو (لا تقر عين إلا من وثق بالنجاة ولا يفرح إلا من أمن من أهوال يوم القيامة)، وهكذا فهي قد وجهت المستمع نحو النتيجة التي أرادها عمر بن عبد العزيز. وسنعود لأمر هذه الأداة عند تطرقنا للأفعال الكلامية الإنجازية في هذه الخطبة.

ويمكن أن نمثل للعلاقة الحجاجية في هذه الوحدة على الشكل التالي:

من وثق بالنجاة من عذاب الله + من آمن من أهوال يوم القيامة ← تقر عينه ويفرح

حجة حجة نتيجة

3-1-6- الوحدة الحجاجية السادسة:

إذا كان من أمن من أهوال يوم القيامة يفرح، ومن وثق بالنجاة من عذاب الله تقر عينه، فما هو حال من كان أمره عكس ذلك؟ وقد أشار عمر إليه بوصفه بالقول التالي: "من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح" في إشارة إلى من لا يخرج من ذنب إلا دخل في أخر، ومن لا ينتهي من معصية إلا اقترف أخرى. والإجابة عن ذلك هي قول عمر: "فكيف يفرح؟" بصيغة الاستفهام، وهو هنا استفهام استنكاري، غرضه إنكار ذلك ونفيه، أي إنكار ونفي أمر فرحه. وقد ذكر الصاحبي في فقه اللغة أن الاستفهام ينقسم إلى نوعين، الاستفهام الحقيقي القائم على الأصل اللغوي، والاستفهام المجازي الذي يخرج عن أصله اللغوي ليفيد معان مجازية[1]، أي أن الاستفهام يستعمل في معان غير الاستفهام بحسب المقام[2]، ومن المعاني المجازية التي يأتي الاستفهام للدلالة عنها الاستخفاف والاستبطاء والتحقير والتعجب

---

(1) أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق محمد الشويمي، بيروت، 1964، ص 289.

(2) القزويني: الايضاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، دت، ص 234

والإنكار والتهديد والتوبيخ والتنبيه والتقرير[1]، فالإستفهام هنا خرج عن أصله اللغوي ليشير إلى معنى الاستنكار. (وسنعود فيما بعد لهذا النوع من الاستفهام عند تطرقنا للاستفهام في هذه الخطبة في مكان أخر). والذي اقتضى استعماله هنا هو المقام، أو السياق، فالسياق أو ما أطلق عليه البلاغيون القدامى لفظ "مقتضى الحال"[2] هو الذي يتحكم في تحديد التعبير المناسب وفي تحديد الحقيقة والمجاز والاستقامة والاستحالة[3]، والسياق هنا سياق استنكار كل ما يخالف ما يريد عمر التنبيه إليه. وللاستنكار مفعول قوي على المتلقي، فاستنكار فعل أو تصرف يعني أنه مذموم ومنهي عنه حسب رأي ووجهة نظر المستنكر، فكيف إذا صدر الأمر من شخص يشكل محط ثقة لدى المسلمين، ويشكل سلطة دينية معترفا بها من طرفهم.

ويمكن أن نمثل للعلاقة الحجاجية في هذه الوحدة على الشكل التالي:

من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح من ناحية أخرى ← لا يفرح

حجة　　　　　　　　　　　　　　　　نتيجة

3-1-7- الوحدة الحجاجية السابعة:

إذا كان عمر بن عبد العزيز يوصي الناس بالعمل للآخرة وبطاعة الله وتقواه، فكيف حاله هو؟ وهل جعل من نفسه قدوة لهم؟ لقد بدأ عمر بنفسه في هذا الشأن وأعطى القدوة لغيره، ولذلك قال في هذه الخطبة: "أعوذ بالله أن أمركم بما أنهى عنه نفسي فتخسر صفقتي، وتظهر عورتي، وتبدو مسكنتي، في يوم يبدو فيه الغني والفقير، والموازين منصوبة، والجوارح ناطقة."

---

(1) السكاكي: مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، من ص 418 إلى ص 427.

(2) محمد مشبال: البلاغة و الأصول، دراسة في التفكير البلاغي العربي، نموذج بن جني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 192.

(3) نفسه، ص 192.

إن في استعاذته بالله من ذلك دليل على أنه قد بدأ بنفسه بالعمل للآخرة، وأنه جعل من نفسه قدوة للأخرين. والقدوة الحسنة من الصفات التي ينبغي توفرها في كل من يريد أن يقنع الناس بسلوك معين. ومن الصفات التي يجب توفرها في الخطيب ليكون كلامه صادقا القدوة الحسنة. فعمر بن عبد العزيز لم يغفل عن هذا الأمر، فهو يعلم أنه لن يستطيع إقناع الناس بدعواه إذا لم يبدأ بنفسه. ويمكن أن نعتبر هذا الأمر نوعا من الحجاج بالنموذج، فقد جعل عمر من نفسه نموذجا لغيره.

3-2- الأفعال اللغوية:

3-2-1- التوكيد:

يختلف المستمعون، في درجة تصديقهم لما يلقى عليهم من أقوال، وما تتضمنه من وقائع وأحداث وإثباتات أو غيرها، فمنهم المصدق المتيقن، ومنهم المتردد، ومنهم الشاك، ومنهم المنكر الجاحد، لذلك يلجأ المتكلم في بعض الأحيان لاستعمال بعض الأساليب المناسبة للمستمعين، أو يستعمل لكل نوع من المستمعين أسلوبا يليق به، ومن ضمن الأساليب التي تستعمل لاستمالة المستمع الشاك والمتردد والناكر كما ذكرنا، أسلوب التوكيد، واستعمال هذا الأسلوب يدل على معرفة مشتركة بين المتكلم والمستمعين، أي أن المتكلم يعرف جيدا الجمهور الذي يتوجه إليه بالكلام، فـإذا كان وجود حجاج ما يفترض وجود الجمهور فإن تناميه و تطوره يفترض التوافق مع هذا الجمهور[1]. ويمكن أن يهم هذا التوافق محتوى المقدمات واختيارها وتقديمها، كما يمكن أن يهم توظيف أساليب مناسبة له، ومنها أسلوب التوكيد لمخاطبة الجمهور المتردد أو الشاك. وقد ورد أسلوب التوكيد في هذه الخطبة في الأقوال التالية:

---

(1) أبو بكرالعزاوي: بعض الروابط التداولية في العربية الفصحى، أطروحة دكتوراه، ص 12.
AZZAOUI. BOUBKER: Quelques connecteurs pragmatiques en arabe littéraire: approche argumentative, thèse de doctorat, E H E S S, Paris

- "إن لكل سفر زادا لا محالة": وفي هذه الجملة يستعمل عمر بن عبد العزيز أداة التوكيد "إن" وهي حرف توكيد، ترفع الإسم وتنصب الخبر[1]، وقد استعملها ليجعل للقول قوة حجاجية وإقناعية أكبر، فاستعمال التوكيد يؤدي، كما ذهب إلى ذلك البلاغيون، إلى حسم الشك والتردد، وإذا تم حسم الشك باليقين بالتسليم بأن لكل سفر زادا، فستكون هذه الجملة (لكل سفر زادا) حجة قوية لصالح المتكلم لإقناع المستمعين بضرورة التزود لسفرهم عندما أمرهم بذلك في قوله "فتزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة".

وعليه يمكن تأويل القول كالتالي:

ما دمتم متيقنين ومقِرِّين بأن لكل سفر زادا، فتزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة.

وقد أتبع التوكيد بالقول (لا محالة) ليزيد في التأكيد على ما قال، وليرفع التردد الذي قد يساور بعض الناكرين، فمن المعلوم أن استعمال أكثر من أداة واحدة للتوكيد يكون موجها للناكرين والرافضين. إذن، فالنتيجة الحجاجية للتوكيد هنا باعتباره فعلا لغويا إنجازيا هي: (تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة).

لقد جاء التوكيد هنا حجة لصالح نتيجة معينة هي: (تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة)، فدوره الحجاجي هنا يكمن في كونه حجة تؤدي إلى نتيجة معينة، ونرمز لذلك كما يلي:

(إن لكل سفر زادا لا محالة) ← (تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة)

حجة نتيجة

ولكنها حجة مؤكدة، وبالتالي فهي أكثر قوة وأكثر إقناعا من الحجة غير المؤكدة.

وبالإضافة لذلك، يشكل القول المؤكد (إن لكل سفر زادا لا محالة) أمرا مسلما به من طرف الناس، لذلك فالانطلاق منه يعتبر انطلاقا من أمر يحظى بموافقة المخَاطَبين، فهو يعتبر من الأشياء المتفق عليها المرتبطة بالحقيقي كما يقول (برلمان)

---

(1) المرادي الحسين بن قاسم: الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة والدكتور محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1992. ص 393.

[1]. والانطلاق مما هو في حكم الحقيقي يحظى بموافقة المخَاطَبين عليه، ويضمن التصديق بالنتائج.

- "لا يطولن عليكم الأمد...": استعملت في هذا القول نون التوكيد الثقيلة المشددة، وقد قال سيبويه عن نوني التوكيد، الخفيفة والثقيلة: "أن الخليل زعم أنهما توكيد.. فإذا جئت بالخفيفة فأنت مؤكد، وإذا جئت بالثقيلة فأنت أشد توكيدا"[2]، وقد استعملها عمر بن عبد العزيز هنا ليؤكد على ضرورة مراعاة عدم طول الأمد على الناس وهم في غفلة من أمرهم، ويمكن تأويل هذا القول كما يلي: "إياكم وإياكم أن يطول عليكم الأمد وأنتم في غفلة من أمركم فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم"، واستعمال التوكيد هنا فيه تنبيه كبير للمستمعين كي لا يطول عليهم الأمد في غفلتهم. فالتوكيد هنا قد جاء حجة للتنبيه من قسوة القلوب والانقياد للعدو. ونرمز لذلك كالتالي:

- (لا يطولن عليكم الأمد) ← (فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم)

حجة نتيجة

- "إنه والله ما بسط أمل من لا يدري.....": جاء التوكيد هنا بإن والقسم بالواو الداخلة على لفظ الجلالة، وقد جاء لتأكيد القول الوارد بعد القسم، أي لتأكيد جواب القسم، وقد استعمل لحسم الشك والتردد الذي قد يعتري المستمعين بخصوص ما ورد في جواب القسم، وقد قال سيبويه: "القسم توكيد لكلامك"[3] وقال الزركشي: "إنما جيء به لتأكيد المقسم عليه"[4] كما ذكر أن أبا القاسم القشيري قال أن الله تعالى يأتي بالقسم لكمال الحجة وتأكيدها[5].

لقد جاء التوكيد هنا نتيجة وليس حجة، فالقول (و الله ما بسط أمل من...) أكد على النتيجة الحجاجية المراد الوصول إليها.

---

(1) برلمان: الامبراطورية البلاغية، م م، ص 37.

(2) سيبويه: الكتاب، تحقيق و شرح عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط1، ج 3 ص 509.

(3) المرجع السابق، ص 104.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج3، ص 44.

(5) نفسه، ص 41.

- "إنما تقرعين من وثق بالنجاة": ورد التوكيد هنا باستعمال الأداة "إن" المقرونة بـ "ما"، واستعمال "إن" مقرونة بـ "ما" يكون للدلالة على التوكيد والاستثناء، أي أنه يمكن تأويل هذا القول كما يلي: لا تقر عين إلا من وثق بالنجاة، كما تفيد الحصر وقصر ما يتلوها على المتأخر، ول"إنما" دور حجاجي هام باعتبارها عاملا حجاجيا، فهي تعمل على توجيه الحجاج نحو وجهة معينة، فالقول (تقر عين من وثق بالنجاة) يحمل في طياته معنى إخباريا، أي انه يأتي بمعلومة عن شيء، أما القول الذي دخلت عليه "إنما" (إنما تقر عين من وثق بالنجاة) فهو يحمل معنى حجاجيا، لإنه يوجه المتلقي نحو وجهة حجاجية معينة، فالقول (إنما تقر عين من وثق بالنجاة) يرادف القول (ما تقر عين إلا من وثق بالنجاة). فقد يدعي البعض أنه قد تقرعين من لم يثق بالنجاة، كما هو حال بعض الجاحدين العصاة، في محاولة منهم للاستخفاف بأمر الحساب يوم القيامة، ولذلك أتت إنما لتنفي ذلك وتعارضه وتخالفه، فهي تفيد المخالفة، ومعنى القول حينئذ هو (ما تقر عين إلا من وثق بالنجاة وليس كما تدعون). وهكذا ف"إنما" توجه القول نحو نتيجة حجاجية معينة هي (تقر عين من وثق بالنجاة).
- "إنما يفرح من آمن من أهوال يوم القيامة": جاء التوكيد هنا أيضا باستعمال الأداة "إن" المقرونة ب"ما"، واستعمال "إن" مقرونة ب"ما" يكون للدلالة على التوكيد والاستثناء، أي أنه يمكن تأويل هذا القول كما يلي: (لا يفرح إلا من أمن من أهوال يوم القيامة.) وقد تطرقنا من قبل لعاملية "إنما" الحجاجية عند تطرقنا للقول: "إنما تقر عين من وثق بالنجاة".
- "أما تعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة": جاء هذا القول مؤكدا ب"أن"، التي تعمل عمل "إن"، لجعل المستمعين يعلمون ويعون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، و"أن" تفيد التأكيد مثل "إن" وتعلق ما بعدها بما قبلها كما يرى السيوطي[1].

---

(1) السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.، ج1 ص 442.

فتوكيد القول (ليس بين الجنة والنار منزلة) يقود إلى الإقرار بهذا الأمر من طرف المتلقين، وهذا ما يقود إلى نتيجة حجاجية مفادها (العمل ليوم القيامة). ونصوغ ذلك كما يلي: بما أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، فاعملوا ليوم القيامة.

- "وأنكم صائرون إلى إحداهما": جاء هذا القول أيضا مؤكدا بـ"أنّ" التي تعمل عمل إنّ، وتفيد التأكيد وتعلق ما بعدها بما قبلها كما ذكرنا أعلاه، وقد استعمل التوكيد لجعل المستمعين يعلمون ويعون أنهم صائرون إما إلى الجنة أو إلى النار، فالجملة المؤكدة هنا معطوفة على الجملة التي سبقتها (أنه ليس بين الجنة والنار منزلة)، وبالتالي فإن الاستفهام الاستنكاري (أما تعلمون) يسري عليها أيضا. فالإقرار بمضمون هذا القول يقود أيضا إلى النتيجة الحجاجية المذكورة أعلاه (العمل ليوم القيامة). فبما أن الناس يقرون بأنهم صائرون إما إلى الجنة أو إلى النار فما عليهم إلا العمل ليوم القيامة.

ونرمز لذلك من خلال الشكل التالي:

- (أما تعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة)
- (وأنكم صائرون إلى إحداهما)

} ← اعملوا ليوم القيامة

3-2-2- الاستفهام:

يعرف السيوطي الاستفهام بكونه: "طلب المتكلم من مخاطبه أن يحصل في الذهن ما لم يكن حاصلا عنده مما سأله عنه"[1]، وأدواته. كثيرة، منها الحروف ومنها الأسماء.

ورد الاستفهام في هذه الخطبة في عدة أقوال، فقد ورد على شكل استفهام استنكاري في قوله: "فكيف يفرح؟"، كما ورد في قوله: "أما تعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، وأنكم صائرون إلى إحداهما". إن الاستفهام في قوله "فكيف يفرح؟" استفهام مجازي،

---

(1) جلال الدين السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، ج7، ص 43

استعمل لغير أصله اللغوي الذي هو طلب العلم بما لا يعلم، فالسائل هنا يعلم مسبقا الجواب، وإنما وضع السؤال لغرض بلاغي أخر، هو الاستنكار، فهو استفهام استنكاري ينكر الفرح على من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح من ناحية أخرى، ويمكن صياغة القولين معا كالتالي: (كيف يفرح من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح من ناحية أخرى؟)، وهو من قبيل الاستفهام الذي لا ينتظر واضعه جوابا، لأنه لا يحتاج إلى جواب، وبالتالي إذا تم التسليم بأن من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح (وبالتالي لا يفرح من لم يعمل لآخرته ولم يأمن أهوالها، وهو القصد الحقيقي وراء هذا القول)، يجعلنا نسلم بأنه لا يفرح إلا من آمن من أهوال يوم القيامة، والتسليم بهذه النتيجة يقود إلى نتيجة أخرى، هي العمل للآخرة والتزود لها، ويمكن هنا أن نوضح ذلك بالخطاطة التالية:

(لا يفرح من من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح)
(لا يفرح من لم يأمن من أهوال يوم القيامة) ← العمل ليوم القيامة والتزود له

وقد استعمل عمر بن عبد العزيز في هذا الاستفهام الاستنكاري الأداة "كيف"، والمعنى البلاغي لكيف هنا هو الإنكار، وقد أشار الزمخشري إلى معنى الإنكار في "كيف" في قوله في معنى "كيف" الواردة في الأية الكريمة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم، ثم يميتكم، ثم يحييكم، ثم إليه ترجعون) [1] حيث قال: "هو الإنكار والتعجب، ونظيره قولك: أتطير بغير جناح؟ وكيف تطير بغير جناح؟"[2].

وقد جاء الاستفهام استنكاريا أيضا في القول: "أما تعلون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، وأنكم صائرون إلى إحداهما؟". كما أنه يؤدي عدة أغراض بلاغية في آن واحد، فهو هنا يجمع بين الاستنكار والتقرير والتحذير والنصح والإرشاد. فعمر يريد من وراء هذا الاستفهام بهذا الشكل أن يبلغ الناس أنهم يعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة وأنهم صائرون إلى إحداهما، فالاستفهام هنا فيه استنكار وتقرير، استنكار عدم معرفتهم بالأمر،

---

(1) البقرة، الأية 28.

(2) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة الأستقامة، د ت.ج1، ص 68.

وتقرير لمعرفتهم به. فالقول أما تعلون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، وأنكم صائرون إلى إحداهما؟ معناه إنكم تعلمون وتقرون بأنه ليس بين الجنة والنار منزلة، وتعلمون أنكم صائرون إلى إحداهما. فهو بذلك يحمل معنى الإقرار.

وتترتب عن معنى الإقرار هذا نتيجة حجاجية مفادها العمل للآخرة. فإذا كان الناس يقرون بأنه ليس بين الجنة والنار منزلة، ويعرفون بأنهم صائرون إلى إحداهما، فما عليهم إلا العمل استعدادا للآخرة.

ونوضح ذلك كما يلي:

أما تعلون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة، أنكم صائرون إلى إحداهما؟

بمعنى:

إنكم تعلمون وتقرون بأنه ليس بين الجنة والنار منزلة، وتعلمون أنكم صائرون إلى إحداهما

↓ اعملوا لآخرتكم

وبما أن هذا الاستفهام يوجه المخَاطَبين نحو هذه النتيجة الحجاجية، فهو يتضمن معنى التحذير والنصح والإرشاد، فالهدف منه تحذيرهم من يوم القيامة وعذابه ونصحهم وإرشادهم للعمل لآخرتهم.

3-2-3 الأمر:

الأمر هو طلب فعل طلبا جازما على جهة الاستعلاء[1]، وقد يأتي حقيقيا، وقد يأتي مجازيا، أما الأمر الحقيقي، فـ"صيغته موضوعة لطلب الفعل استعلاءاً، لتبادر الذهن عند سماعها إلى ذلك وتوقف ما سواه على القرينة"[2]، أما الأمر المجازي فيستعمل في غير طلب الفعل بحسب مناسبة المقام، كالإباحة... والتهديد... والتعجيز... والتسخير[3]، وللأمر قوة

---

(1) صباح دراز: الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1986، ص 15 واحمد مطلوب: أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات بالكويت، ط1، 1980، ص 110.

(2) لجنة من الأزهر: الايضاح في علوم البلاغة، إشراف محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ص143.

(3) نفسه، ص 43.

حجاجية خاصة تتمثل في كون فعل الأمر يمارس تأثيرا على المستمع بجعله يدرك أن ما طالبه به المتكلم أمر جدي وهام، وهذا ما يجعله يقتنع به ويذعن له.

وقد ورد الأمر في هذه الخطبة في الأقوال التالية:

- "فتزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة": ورد الأمر هنا حقيقيا وصريحا بصيغة "افعل" التي تستعمل لأمر المخَاطَب المواجِه للمتكلِّم، وهو هنا يفيد معنى النصح والإرشاد، فعمر بن عبد العزيز يرشد الناس هنا، وينصحهم بالعمل لآخرتهم.

لقد جاء فعل الأمر في هذا القول نتيجة صريحة لحجة صريحة مؤكدة كما سبق أن رأينا هي: (إن لكل سفر زادا لا محالة)، فطبيعته الحجاجية تكمن في ذلك، وبالتالي فهو ذو غاية حجاجية. والنتيجة الحجاجية التي تأتي على شكل أمر، خصوصا ممن له سلطة معينة، تعتبر ملزمة للموجَهَة إليه، وعليه تقبلها، ومعلوم أن عمر بن عبد العزيز كانت له سلطة سياسية باعتباره أميرا للمؤمنين، وسلطة دينية باعتبار سيرته وتقواه وورعه، وبالتالي فأوامره كانت ملزمة للمسلمين، وكانت ذات قوة إقناعية كبيرة لديهم.

ونرمز للعلاقة الحجاجية التي ورد فيها فعل الأمر هذا كما يلي:

- إن لكل سفر زادا لا محالة ← فتزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة.

- "كونوا كمن عاين ما أعد الله له": ورد الأمر هنا أيضا حقيقيا بصيغة صريحة باستعمال "افعل"، ويفيد النصح والإرشاد هنا أيضا. وقد جاء فعل الأمر هنا حجة لصالح النتيجة الحجاجية (رغبوا ورهبوا)، فطبيعته الحجاجية تكمن في كونه جاء حجة ضمن علاقة حجاجية؛ وهذه الحجة ذات قوة حجاجية كبيرة باعتبارها أمرا صادرا من شخص ذا سلطة.

- كونوا كمن عاين ما أعد الله له ← فرغبوا ورهبوا

- "لا يطولن عليكم الأمد...": يحمل هذا القول معنى الأمر، والنهي، والتحذير، فإن كان عمر بن عبد العزيز ينهى القوم عن أن يطول عليهم الأمد في الغفلة، فهو بهذا القول يأمرهم بالانتباه لذلك. لم يأت الأمر صريحا هنا، وإنما جاء ضمنيا يستشف من معنى

الكلام. والأمر مثل النهي في حقيقة معناه، فالذي عليه جمهور أهل العلم أن النهي كالأمر في حقيقة معناه، إلا أن الأمر طلب إيجاد فعل غير كف وأن النهي طلب كف عن إيجاد فعل، وهم أيضا على أن في النهي المذهب التي هي في حقيقة معنى الأمر[1].

والمعنى البلاغي من هذه الصيغة من الأمر، هو التحذير والتنبيه، فعمر بن عبد العزيز يحذر القوم وينبههم من طول الأمد عليهم وهم غافلون عن أمر الآخرة.

يقود الأمر هنا إلى نتيجة حجاجية هي التحذير من قسوة القلوب والانقياد للعدو، وله بالتالي له غاية حجاجية.

3-2-4 النهي:

النهي من الأساليب البلاغية التي تستعمل لطلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء، ويعمل على التأثير على المتلقي من خلال توجيهه وتوجيه سلوكه، وصيغته هي لا الناهية مع المضارع، وذهب جمهور أهل العلم على أن النهي مثل الأمر في حقيقة معناه، فالأمر هو طلب ايجاد فعل غير كف، والنهي هو طلب الكف عن إيجاد فعل[2]، وقد استعمله عمر بن عبد العزيز في هذه الخطبة في القول التالي:

- "ولا يطولن عليكم الأمد": وهو نهي جاء بمعنى النصح والإرشاد باستعمال الأداة (لا) الجازمة الداخلة على الفعل المضارع، ويتمثل المفعول الحجاجي للنهي هنا في كونه يؤثر في المستمع ويجعله ينتبه لما يقوله له عمر بن عبد العزيز، ويدفعه لتغيير سلوكه بالانتباه من غفلته والعمل لآخرته، فالنهي عن شيء يعني طلب تركه، لذلك فالنهي هنا نهي طلبي.

النهي هنا فعل لغوي يؤدي إلى نتيجة حجاجية تتمثل في عدم قسوة القلوب وعدم الانقياد للعدو. ويقتضي النهي عن طول الأمد استجابة من المخاطَبين تتمثل في الاحتياط

---

(1) محمود توفيق محمد سعد: صورة الأمر و النهي في الذكر الحكيم، مطبعة الأمانة، مصر، ط 1، 1993.، ص14.

(2) المرجع السابق، ص 14.

من طول الأمد عليهم، وهذا ما يقود إلى عدم قسوة القلوب وعدم الانقياد للعدو. فالأمر هنا، يقود إلى نتيجة هي عدم قسوة القلوب وعدم الانقياد للعدو.

ونرمز لذلك كما يلي:

لا يطولن عليكم الأمد ← عدم قسوة القلوب وعدم الانقياد للعدو

3-2-6 القسم:

يدخل القسم ضمن أساليب التوكيد، ويستعمل لتأكيد جواب القسم، فقد قال سيبويه: "القسم توكيد لكلامك"[1]؛ وقد استعمل عمر بن عبد العزيز القسم هنا في قوله: "إنه والله ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه"، لتأكيد القول الوارد بعد القسم (ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه)، لذلك فهو قسم الإخبار، وهو قسم صريح استعملت فيه الواو الداخلة على لفظ الجلالة، وجاء جوابه منفيا (ما بسط...)، ويتمثل المفعول الحجاجي للقسم هنا في كونه يجعل المستمع المتردد أو الشاك أو الناكر يصدق دعوى المتكلم ما دام هذا المتكلم قد أدى القسم، فلليمين عند المسلمين حرمة خاصة بحيث أنهم لا يقسمون إلا على ما هو صحيح. وإذا صدّق المستمع قول المتكلم فإنه سيذعن للنتائج المترتبة عنه، فالقسم إذن يساهم في تقوية الإذعان والتقبل لدى المتلقي، لذلك فهو يضفي على القول قوة حجاجية إضافية.

3-3- الأليات البلاغية:

3-3-1- المجاز:

يستعمل المجاز لأغراض إقناعية في كثير من الأحوال، والسياق العام للكلام هو الذي يحدد الغرض من استعماله. إن للسياق دورا حاسما في تحديد معنى الكلام[2]، وفي اختيار المتكلم للفظ على وجه الحقيقة أو على وجه المجاز؛ ويقدمه بن جني على أنه يتمثل في

---

(1) سيبويه: الكتاب، م م، ص 104.

(2) محمد مشبال: البلاغة و الأصول، دراسة في التفكير البلاغي العربي، نموذج بن جني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 193.

القصد المتحكم في التعامل مع اللغة"[1]. وهكذا: "فقد يضع المتكلم اللفظ على أصل وضعه في اللغة من العموم، فيكون بذلك قد توخى الحقيقة. وقد يستخدم وضعه الاستعمالي الخاص على جهاز المجاز"[2]. إذا ان استعمال المجاز يرتكز على السياق، فهو يرتكز أساسا على المعرفة المشتركة بين المتخاطبين، والوعي بطرق لغة المتخاطبين ومسالكها، والوعي بأعراف اللغة وعاداتها ومذاهبها وأنحائها باعتبارها وسيلة لتحديد المعنى، فالمجاز "مكون من مكونات النسق اللغوي للعربية، يتداوله المتخاطبون فيما بينهم، وهو بذلك يمثل جزءا من المعرفة المشتركة التي يبنى عليها إنشاء الخطاب، هذه المعرفة تصير عنصرا موجها للتأويل"[3]. يجعل استعمال المجاز المتلقي يتفاعل أكثر مع ما يلقى عليه من خطاب، فالصور المجازية تشده وتثير انتباهه بجماليتها وغرابتها أحيانا، ويتفاعل معها ومع وجوه تعبيراتها، وهي بذلك ذات طاقة تأثيرية أكبر من الصور العادية.

وقد ذكر الجاحظ ما يفيد أن استعمال المجاز قد يكون أبلغ في إيصال الحجة من اللجوء للحقيقة، فقد ذكر أن: "من البصر بالحُجة، والمعرفِة بمواضع الفُرصة أن تدَعَ الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاحُ أوعَرَ طريقةً، وربما كان الإضرابُ عنها صفحاً أبل في الدّرَك، وأحقّ بالظَّفَر"[4]. وقد ذكر الجرجاني في دلائل الإعجاز أن للمجاز دورا في الإقناع، لأنه يزيد في تثبيت المعنى وتأكيده وتشديده[5].

3-3-1-1- الاستعارة:

هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به، دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"[6]. ويرى السكاكي أنها أبلغ من

---

(1) نفسه، ص 193.

(2) نفسه، ص 194.

(3) نفسه، ص 195.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ودار الجيل ببروت، د ت.، ج 1 ص 89.

(5) الجرجاني: دلائل الإعجاز، قراه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004، ص 71.

(6) السكاكي، مفتاح العلوم ص 477.

الحقيقة وذلك من عدة جهات، منها، إفادة الإجمال والتفصيل في طريق التمييز، وإفادة المبالغة[1]. وللاستعارة أهداف حجاجية واضحة، "فبالإضافة إلى كونها تشكل إحدى الخاصيات الجوهرية للغات الطبيعية، فإنها تعتبر من الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنها تأتي في المقام الأول، لا سيما أن القول الاستعاري يتمتع بقوة حجاجية عالية إذا ما قورن بالأقوال العادية"[2].

إنها تعطي للقول الواردة فيه قوة حجاجية وإبلاغية أكبر، ولذلك فاستعمالها يؤثر على المستمع ويدفعه إلى إعمال عقله في إدراك القول والمقصود منه. وقد جاءت في هذه الخطبة في الأقوال التالية:

- "تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة": حيث شبه الانتقال من الدار الدنيا إلى الدار الآخرة بالسفر، وهو تشبيه بليغ حذف منه وجه الشبه وأداته والمشبه، أي الموت، وذكر فيه المشبه به، أي السفر، فهو استعارة. كما أنه، وضمن نفس القول، قد شبه العمل الصالح بالزاد، ويتعلق الأمر هنا أيضا باستعارة، لأن هذا التشبيه قد حذفت أداته ووجه الشبه فيه والمشبه، واستعمال الاستعارة هنا أبلغ من التعبير الحقيقي عن الموت، فتشبيه الانتقال من الدنيا إلى الآخرة بالسفر، وتشبيه العمل بالزاد، حجتين لصالح التزود لهذا الانتقال بما يلزم، وهو العمل الصالح، وفيه استثارة لخيال وعقل المستمع لعقد المقارنة بين السفر الحقيقي وزاده، وما يلاقي فيه المسافر من مشقة وتعب لا يخفف منهما إلا ما تزود به من زاد، والسفر المجازي المراد به الانتقال إلى الآخرة، وما يستلزمه من زاد متمثل في العمل الصالح. يتلقى المخاطَب القول ويساهم في إنتاج دلالته من خلال قيامه بتأويله لإدراك المعنى الذي يقصده المتكلم من وراء العدول عن القول الصريح إلى القول الاستعاري، وبذلك تساهم الاستعارة في تعزيز الجانب التأثيري للقول وإقناعيته كما سبق أن قلنا.

---

(1) مفتاح العلوم ص 398.

(2) أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، الأحمدية للنشر، ط1، 2007، ص 46.

إن دعوة المخاطَب إلى تأويل القول الاستعاري عن طريق إعمال العقل يجعله أكثر اقتناعا وأكثر تقبلا لما يتطلبه الاستنتاج الناتج عن التأويل، وهو النتيجة الحجاجية للقول الاستعاري.

ونمثل لذلك كما يلي:

السفر ⟵ الزاد

يقتضي

الانتقال من الدنيا إلى الآخرة ⟵ العمل الصالح

يقتضي

الانتقال من الدنيا إلى الآخرة = السفر ⟵ الزاد =العمل الصالح

ينطلق القول الاستعاري هنا مما هو مسلم به لدى المتلقي، وهو ضرورة توفر الزاد في كل سفر، ليجعله يستنتج بنفسه، عن طريق المقارنة، ضرورة توفر زاد من نوع خاص يتمثل في العمل الصالح في السفر الأبدي من الدنيا إلى الآخرة. وبهذا يساهم المتلقي في إنتاج معنى القول بقيامه بنوع من التأويل للقول الاستعاري لاستنتاج ما يقصده المتكلم به، وبالتالي يكون المتلقي أكثر تقبلا للنتائج المترتبة عن هذا القول الاستعاري. وبذلك تساهم الاستعارة في تعزيز الجانب التأثيري للقول وإقناعيته.

يتمثل الدور الحجاجي للقول الاستعاري في كونه يقود إلى نتائج حجاجية معينة، لكن باعتباره حجة أقوى من القول العادي. فلو أردنا وضعه في سلم حجاجي لتموقع في أعلى السلم. ونمثل لذلك كما يلي:

↑	
الفوز في الآخرة	نتيجة
تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة	حجة
اعملوا لآخرتكم	حجة

- "لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح...": حيث شبه ما يلقاه الإنسان في الدنيا من أهوال وما يقترفه فيها من معاصي بالجارح، وفي تشبيه الأهوال والمعاصي بالجارح تحذير منها، وحجة لصالح تقوى الله. وهذه الاستعارة لم يذكر فيها المشبه أيضا.

يقود هذا القول الاستعاري أيضا إلى نتيجة حجاجية تتمثل في ضرورة الحذر من المعاصي وتجنبها، وفيه أيضا دعوة للمخاطَب للقيام بتأويله لإدراك المعنى الذي يقصده المتكلم من أجل استنتاج النتيجة الحجاجية المقصودة.

ونمثل لذلك من خلال ما يلي:

من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح لا يفرح

↓

من لا يخرج من معصية إلا دخل في أخرى لا يفرح

↓

احذروا من المعاصي وتجنبوها

↓

- "الجوارح ناطقة": حيث شبه الجوارح بالألسن، فستبدي الجوارح يوم القيامة ما يخفيه الإنسان من أحوال عمله في الدنيا كما تبدي الألسن ما يكنه الإنسان في دواخله. فتشبيه الجوارح بالألسن الناطقة جعل لهذا التعبير قوة دلالية وإبلاغية كبيرة أكثر مما لو قال مثلا: "والجوارح شاهدة". فالقول بأن الجوارح ستنطق يومها فيه عبرة كبيرة لمن يعتبر، لأنه سيحسب لهذا الأمر كل حساب، وبالتالي سيتفادى كل ما من شأنه أن يجعل جوارحه شاهدة عليه يوم القيامة وناطقة بما عمله في دنياه من خطايا وذنوب.

الجوارح ناطقة يوم القيامة = الجوارح تبدي يوم القيامة ما خفي من عمل الإنسان	ضرورة العمل للآخرة

يقود القول الاستعاري هنا إلى نتيجة حجاجية تتمثل في ضرورة العمل للآخرة، لكن باعتباره حجة أقوى من القول العادي كما سبق أن قلنا، ولذلك فهو يتموقع في أعلى السلم الحجاجي.

3-3-1-2- الكناية:

يعرف عبد القاهر الجرجاني الكناية بقوله: "والمراد بالكناية ها هنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه / في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه"[1]. فالذي يستعمل الكناية يريد معنى معينا ولكنه لا يذكره بلفظه الخاص به، ولكن يتوصل إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، فأن يستعمل المتكلم الكناية أبهى للمعنى وأنبل من أن يتركها ويصرح بما يريد[2] وقد عدد الزركشي عدة دواع إلى استعمال الكناية:

منها التنبيه على عظم القدرة وفطنة المخاطب وترك اللفظ لما هو أجمل منه وأن يفحش ذكر اللفظ في السمع فيكنى عنه بما لا ينبو عنه الطبع وتحسين اللفظ وقصد المبالغة في التشنيع والاختصار... الخ[3].

وقد جاءت الكناية في الأقوال التالية:

- "إنما تقرعين من وثق بالنجاة...": كناية عن الاطمئنان، فالمقصود هنا ليس أن تقر العين، أي تبرد ويبرد دمعها وينقطع، وهو المعنى الحقيقي للقول "تقر عين"[4]، وإنما المقصود الاطمئنان وراحة الضمير. فعوض أن يقول يطمئن ويرتاح ضميره، قال تقر عينه كناية عن ذلك، وذلك لترك اللفظ لما هو أجمل منه وللتنبيه على أهمية الأمر كما رأينا أعلاه.

---

(1) الجرجاني: دلائل الإعجاز، م م، ص 66.

(2) نفسه، ص 70.

(3) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة ج 2، ص 301 و ما بعدها.

(4) بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج 5، ص86.

- "من لا يبرأ من كلم إلا أصابه جارح": الكلم هو الجرح فقد جاء في لسان العرب: "الكلم: الجرح، والجمع كلوم وكلام.... وكلمه يكلمه وكلمه كلما: جرحه"[1]. وهو هنا لا يقصد المعنى الحقيقي للجرح، وإنما يقصد به السقوط في المعاصي والذنوب، فالقول هنا كناية عن مقترف المعاصي والذنوب، وفي الكناية عن المعاصي والذنوب بالجرح والكلم دليل على جسامة وفداحة الأمر، وفيه تنبيه للسامع لاجتنابها، فترَك الإشارة إلى تكاثر الذنوب والمعاصي على العبد، ولجأ إلى التعبير عنها بما له وقع في نفس وذهن السامع، وفيه مبالغة في التشنيع بها كما رأينا أعلاه أن الكناية تأتي للمبالغة في التشنيع.

3-3-1-3- التشبيه:

التشبيه هو وصف المشبه بمشاركته المشبه به في أمر ما[2] أو الجمع بين شيئين في صفة من جهة الحس أو العقل، فالأول هو تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل[3]، والثاني هو الذي يحصل بضرب من التأول[4]. وقد ذكر السكاكي الأغراض التي يفيدها التشبيه ومن ضمنها: "أن يكون لتقوية شأنه في نفس السامع، وزيادة تقرير له عنده"[5]، كما أن السيوطي يشير إلى أن الغرض منه: "تأنيس النفس بإخراجها من خفي إلى جلي، وإدنائه البعيد من القريب ليفيد بيانا، والكشف عن المعنى المقصود مع الاختصار"[6]. فالتشبيه ليس صور أو زينة لفظية، بل فيه تعبير عما يدور في النفس، ويصور ما يدور في الخاطر والعقل، ويجمع بين ما هو محسوس وما هو ملموس، ويقيم علاقات بين أطرافه تشتمل على إبداع

---

(1) نفسه، مج 12، ص 524.

(2) السكاكي: مفاتح العلوم، م م، ص 439.

(3) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، قرأه و علق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، 1991، ص 90.

(4) المرجع السابق، ص 92.

(5) السكاكي: مفتاح العلوم، ص 448.

(6) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، اعتنى به و علق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2008، ص 506.

بشكل يجعلها مقبولة من طرف المتلقي، ومثيرة لخياله وعقله وحسه في نفس الآن. وما قلناه بخصوص الاستعارة من جهة إشراك المتلقي في تلمس المعنى والدلالة ينطبق على التشبيه، ففيه دعوة إلى "دخول المتلقي إلى ما ورائيات الأشياء وتوجه إليه ليحتضن في تعاطف مختلف الإيحاءات التي تظل تحوم على آفاق الصورة التشبيهية"[1]. والتشبيه هو تشبيه شيء بآخر سواء من جهة الحس أي من جهة الصورة والشكل، أو من جهة العقل.

وقد جاء التشبيه في هذه الخطبة في الأقوال التالية:

- "كونوا كمن عاين ما أعد الله له..." حيث جاء خاليا من ذكر المشبه، ومن ذكر المشبه به، وعوض عن ذكر المشبه به بذكر حالته (من عاين ما أعد الله له...)، كما جاء خاليا من ذكر وجه الشبه، وهذا النوع من التشبيه يكون الشبه فيه محصلا بضرب من التأويل، ففيه لا يكون تشبيه الشيء بالشيء حاصلا من خلال الصورة والشكل وإنما يحصل بضرب من التأول[2]. ولا يتم إلا به، فليس المقصود هنا بهذا التشبيه، اشتراك الطرفين في الصورة والشكل أو الهيأة، وإنما في الحالة التي يكونان عليها، لذلك يحتاج هذا التشبيه إلى نوع من التأويل من طرف السامع، لكنه من التأويل الذي يتأتى بسهولة حيث إن: "ما طريقه التأول يتفاوت تفاوتا شديدا، فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه، ويعطي المقادة طوعا، [...] ومنه ما يحتاج إلى قدر من التأمل، ومنه ما يدق ويغمض حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل روية ولطف فكرة"[3]، والذي نحن بصدده من النوع الأول المتأتي بسهولة. وقد استعمل التشبيه ليجعل الحجاج أقوى، فالحجة المتضمنة للتشبيه تكون أقوى حجاجيا من الحجة العادية، وبالتالي فهي تتموقع في أعلى السلم الحجاجي، فالتشبيه يعطي للحجاج قوة إضافية.

---

(1) رجاء عيد: فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط 2، ص 260.

(2) الجرجاني: أسرار البلاغة، م.م، ص 90.

(3) المرجع السابق، ص 93.

3 -2-3- المحسنات البديعية:

للمحسن البديعي دور هام في التأثير على المستمع، وفي استمالته. وهو يدخل في إطار الأسلوب، وللأسلوب دور هام في الخطاب من حيث التأثير على المتلقي، وخاصة في الخطابة، لقد احتل الأسلوب الصدارة في البلاغة العربية سواء في الشعر أو النثر[1]، وتكمن أهميته بحسب أرسطو في كون عامة الناس يتأثرون بمشاعرهم أكثر من تأثرهم بعقولهم، فهم في حاجة إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجة[2]، ويرى الدكتور محمد العمري أن هيمنة الأسلوب في الخطابة العربية يعود إلى عدة أمور ذكر منها هيمنة الشعر الذي كان يؤدي الكثير من المهام الخطابية، وخوض الخطابة في الموضوعات الشعرية، والموضوعات الوجدانية التي يعبر فيها الخطيب عن حالة نفسية أكثر من أي شيء آخر، وكون أغلب الخطباء شعراء، وكون الخطابة العربية قد نشأت في محيط شعري[3]. وإذا كانت الخطابة قد نشأت في محيط شعري تأثر به الخطباء، فإن المتلقي العربي قد تأثر بدوره بهذا المحيط الشعري مما جعله يتأثر بكل خطاب فيه أسلوب جمالي قريب من الشعر وإيقاعه كالجناس والطباق وغيرهما.

3-3-2-1- السجع:

السجع من المحسنات التي تستميل المتلقي وتثير انتباهه وتؤثر في الجانب النفسي لديه، خاصة أن الأقوال المسجوعة سهلة التذكر والحفظ، لذلك يتم اللجوء إليها كثيرا في الخطب. ومن المحسنات البديعية المستعملة في هذه الخطبة السجع، واستعماله عادة دأب عليها الخطباء العرب منذ الجاهلية، وكما هو معلوم، فالبيئة العربية القديمة كانت بيئة شعرية تعطي مقاما كبيرا للوزن وللجرس وللإيقاع الموسيقي للكلام، فالعرب كانوا يقولون الشعر بالسليقة بسبب درجة تشبعهم بموسيقاه وبإيقاعاته في حياتهم اليومية، ويتأثرون بالكلام

---

(1) محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري و تطبيقي لدراسة الخطابة العربية، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ط2، 2002، ص97

(2) نفسه، ص 97.

(3) نفسه، ص، ص، 99 ـ 100.

المسجوع تأثرا كبيرا. ويدخل استعمال السجع في هذه الخطبة في إطار التأثير على المستمعين واستمالتهم. وقد جاء السجع في الأقوال التالية:

- (ثوابه وعقابه).
- (رغبوا ورهبوا).
- (تقسو قلوبكم وتنقادوا لعدوكم).
- (لا يصبح بعد إمسائه ولا يمسي بعد إصباحه).
- (مغترا وأسيرا).
- (تخسر صفقتي وتظهر عورتي وتبدو مسكنتي).
- (الموازين منصوبة والجوارح ناطقة).
- (...النجوم لانكدرت والجبال لذابت والأرض لانفطرت).

جاءت أغلب هذه الأقوال المسجوعة قد في سياق علاقات حجاجية، فبعضها جاء على شكل حجج وبعضها جاء على شكل نتائج، فهي تخدم أهداف حجاجية إقناعية، فالقولين (رغبوا ورهبوا) و(تقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم) جاءا على شكل نتيجتين حجاجيتين.

فالعلاقة الحجاجية الفرعية الثانية في هذه الخطبة (كونوا كمن عاين ما أعد الله له من ثوابه وعقابه فرغبوا ورهبوا) تتضمن النتيجة (رغبوا ورهبوا) وقد جاءت هذه النتيجة على شكل سجع. وكذلك العلاقة الحجاجية الفرعية (ولا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم) تتضمن نتيجة حجاجية هي (تقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم)، وقد جاءت على شكل سجع. فالسجع هنا لم يأت محسنا بديعيا فقط، ولكن كانت له غاية حجاجية باعتبار القولين المسجوعين جاءا نتيجتين حجاجيتين داخل علاقتين حجاجيتين.

أما القول المسجوع (لا يصبح بعد إمسائه ولا يمسي بعد إصباحه)، فقد جاء أيضا ضمن علاقة حجاجية هي (والله ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه) فـ(لا يصبح بعد إمسائه ولا يمسي بعد إصباحه) جاء حجة لصالح

النتيجة: (ما بسط أمل من لا يدري...)، وبالتالي فالقول المسجوع هنا ذو غاية حجاجية وليس فقط مجرد محسن بديعي.

إذا كانت الأقوال المسجوعة تمارس تأثيرا على المتلقي بواسطة إيقاعها وجرسها فتستهويه وتستميله وتجذبه إليها ليتمعن فيها، ويستنتج منها ما يمكن استنتاجه، وتترسخ أكثر في ذهنه ويسهل عليه تذكرها، فإنها جاءت ضمن علاقات حجاجية باعتبارها من مكونات هذه العلاقات، تارة باعتبارها حجة، وتارة باعتبارها نتيجة. وبالتالي فهي قد جاءت لغايات حجاجية أيضا.

3-3-2-2- الطباق:

يعد الطباق من المحسنات البديعية التي يمكن أن يكون لها دور حجاجي يتمثل في استمالة وإقناع المخَاطَب، وفي دفعه إلى المقارنة بين الشيء وضده، واستنتاج ما يمكن استنتاجه من هذه المقارنة من نتائج. وقد ورد الطباق في هذه الخطبة على الشكل التالي:

الدنيا	/	الآخرة
ثوابه	/	عقابه
رغبوا	/	رهبوا
يصبح	/	يمسي
إمسائه	/	إصباحه
يصبح بعد إمسائه	/	يمسي بعد إصباحه
الغني	/	الفقير
الجنة	/	النار

وإيراد الشيء وضده، بالإضافة إلى كونه من مقتضيات سياق الخطاب وضروراته، ذو تأثير على المخَاطَب، لأنه يضعه في وضعية المقارنة بين الضدين والاختيار بينهما، فذكر الدنيا مقابل الآخرة، والثواب مقابل العقاب، والجنة مقابل النار، يجعل المتلقي يعقد مقارنة بين كل ضدين، ويختار فيما بينها ما هو مناسب له، كما أنه يتيح له إمكانية المقارنة بين كل

الحالات والسياقات المطروحة، مثل المقارنة بين الرغبة والرهبة، والمقارنة بـين الغنـى والفقـر، وأن يستنتج من هذه المقارنات ما يناسب سياق الخطاب من نتائج ويتبين أهـداف اسـتعمال هذه الأضداد.

ونوضح ذلك كما يلي:

- الد نيا / الآخرة ← اختيار الآخرة
- الثواب / العقاب ← اختيار الثواب
- الجنة / النار ← اختيار الجنة

} العمل للآخرة

3-3-3- التقسيم:

وقد استعمله عمر بن عبد العزيز في هذه الخطبة في قوليه:

- "أعوذ بالله أن آمركم بما أنهى عنه نفسي، فتخسر صفقتي، وتظهر عورتي، وتبدو مسكنتي": حيث قسم ما يمكن أن يحصل له إن هو أمر الناس بما ينهى عنه نفسه إلى ثلاثة أمورهي خسران الصفقة، وظهور العورة، وبدو المسكنة. وفي قوله: "في يوم يبدو فيه الغني والفقير، والموازين منصوبة، والجوارح ناطقة": حيث قسم أحوال يوم القيامة إلى ثلاثة أحوال هي بدو الغني والفقير، وانتصاب الموازين ونطق الجوارح.
- "فلقد عنيتم بأمر لو عنيت به النجوم لانكدرت، ولو عنيت به الجبال لذابت، أو الأرض لانفطرت": حيث أعطى للناس ثلاثة أمثلة لثلاثة أشياء ومصيرها إن هي عنيت بما عني به الناس.

3-4- الآليات شبه المنطقية:

3-4-1- القياس المضمر:

يقوم القياس الخطابي أو المضمر على الرأي وعلى الاحتمال، عكس القياس العلمي الصارم، وهو: "يقوم على الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة

بينهما[1]، وفائدته ليست نقل الخبر لمن لا يعلمه، وإنما كون المخاطب يستفيد منه دلالة سلوكية معينة ينبغي أن يتقيد بها[2]، ووظيفة القياس في الحجاج هي الانتقال من المقدمات المسلم بها إلى النتائج المراد التوصل إليها وإقناع المتلقي بها.

نجد في هذه الخطبة قياسا ظهرت إحدى مقدمتيه وأضمرت الأخرى، وقد ورد في قوله: "إن لكل سفر زادا لا محالة، فتزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة"

ويمكن أن نوضح هذا القياس على الشكل التالي:

- إن لكل سفر زادا.
- زاد السفر إلى الآخرة العمل.
- تزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة بالعمل.

3-5- الحجاج البلاغي:

3-5-1- الحقائق: (Les vérités)

تتجلى في قول عمر بن عبد العزيز: "إن لكل سفر زادا لا محالة"، فهذا الأمر يعد من المعتقدات المشتركة بين الناس والمسلَّم بها على أنها حقيقة، فالكل يسلم بأن لكل سفر زادا، ولذلك فالانطلاق منه في الحجاج يجعل المتلقي يتقبل الحجج والنتائج المؤدية إليها ويذعن لها. فالانطلاق من كون كل سفر له زاد يجعل المسلمين يقتنعون بضرورة التزود للسفر الابدي بالعمل الصالح. ونشير هنا إلى كون حجة ما، يمكن أن تندرج ضمن صنفين أو أكثر من أصناف الحجج كما ذكر ذلك "بروطون"[3]، وهو ما ينطبق على القول: "إن لكل سفر زادا لا محالة" الذي أدرجناه ضمن الحقائق وضمن حجة التعدية.

---

(1) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2000، ص 98

(2) نفسه، ص 111.

(3) الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال و عبد الواحد التهامي العلمي،

3-5-2 عدة العدل: (La régle de justice)

نجد قاعدة العدل في هذه الخطبة ضمن قول عمر بن عبد العزيز: "أعوذ بالله أن أمركم بما أنهى عنه نفسي..."، فقاعدة العدل تعني الحكم على حالتين متماثلتين بنفس الحكم.

والحالتين المتماثلتين هنا هما حالة المسلمين وحالة عمر بن عبد العزيز من جهة الأمر والنهي، وبالتالي ينبغي الحكم عليهما بنفس الحكم، أي نهي المسلمين بما ينهى عنه نفسه، وأمرهم بما يأمر به نفسه.

3-5-3- حجة التعدية: (L'argument de transitivité)

يمكن أن نعتبر أن حجة التعدية قد وردت في قول عمر بن عبد العزيز: "إن لكل سفر زادا لا محالة فتزودوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة"، وتفسير ذلك كما يلي:

- لكل سفر زاد
- الموت سفر من الدنيا إلى الآخرة
- للسفر من الدنيا إلى الآخرة زاد.

السفر = التزود له - الموت = السفر - الموت = التزود له.

3-5-4 تقسيم الكل إلى أجزائه:(L a division)

سبق أن تطرقنا للتقسيم في هذه الخطبة، وذكرنا كيف استعمله عمر بن عبد العزيز، وما دمنا نتحدث الآن عن تقنيات الحجاج البلاغي، ومن ضمنها تقسيم الكل إلى أجزائه، فقد ارتأينا أن نشير إلى الأقوال التي ورد فيها هذا التقسيم.

يتجلى تقسيم الكل إلى أجزائه في هذه الخطبة في قول عمر بن عبد العزيز: "ولا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم"، حيث قسم الحالة التي يكون عليها من طال عليهم الأمد إلى جزأين مكونين لها وهما قسوة القلوب والانقياد للعدو.

كما يتجلى في قوله: "أعوذ بالله أن آمركم بما أنهى عنه نفسي، فتخسر صفقتي، وتظهر عورتي، وتبدو مسكنتي"، حيث قسم الحالة التي يمكن أن يكون عليها إذا آمر الناس بما

ينهى عنه نفسه، إلى أجزائها المكونة لها وهي خسران الصفقة وظهور العورة وبُدُوُّ المسكنة.

3-5-5- روابط التتابع: (Les liaisons de succession)

تتجلى روابط التتابع من خلال الربط السببي بين الظواهر ونتائجها أو من خلال تثمين حدث انطلاقا من نتائجه، وعندها يتجه الحجاج إلى البحث عن الأسباب أو يتجه إلى تحديد النتائج.

وقد جاءت روابط التتابع في الأقوال التالية:

- (لا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم...)
- (من كان بالدنيا مغترا فأصبح في حبائل خطوبها ومناياها أسيرا...)
- (...أمركم بما أنهى عنه نفسي فتخسر صفقتي، وتظهر عورتي، تبدو مسكنتي...)
- حيث تم ربط النتائج بأسبابها.

3-5-6- الحجة البراكماتية: (L'argument pragmatique)

تتجلى الحجة البراكماتية في هذه الخطبة في قول عمر بن عبد العزيز: "ولا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم وتنقادو لعدوكم" حيث يمكن هنا الحكم على الفعل (طول الأمد) من خلال نتائجه (قسوة القلوب والانقياد للعدو)، وكذلك في قوله: "أعوذ بالله أن آمركم بما أنهى عنه نفسي فتخسر صفقتي، وتظهر عورتي، وتبدو مسكنتي"، حيث يمكن الحكم على الفعل (أمر الناس بما ينهى عنه نفسه) من خلال نتائجه (خسران الصفقة وظهور العورة و بُدُ وُّ المسكنة).

3-5-7- حجة السلطة: (L'argument d'autorité)

وقع الاستشهاد بالقرآن الكريم في هذه الخطبة من خلال الآية الكريمة: ﴿فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾[1] وذلك في قوله: "ولا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم..."،

---

[1] سورة الحديد: الآية 16 .

واستعمال حجة السلطة يعطي للحجاج قوة خاصة لأنها مستمدة من مرجعية لها سلطة خاصة على المخاطب، فالاستشهاد بالقرآن واستعماله حجة سلطة يمنح للقول مصداقية كبيرة، وتأثيرا كبيرا على المخاطب لصالح إقناعه، فمعلوم أن كل ما ورد في القرآن يعد حقيقة مطلقة لدى المسلمين، وغير قابل للتشكيك فيه، والانطلاق من الحقائق يعطي للنتائج المتوصل إليها مصداقية كبيرة ويجعل المخاطب يذعن لها ويتقبلها.

3-5-8- النموذج: (Le modèle)

النموذج هو تقديم حالة خاصة نموذجا لتقليده، ويتجلى النموذج في هذه الخطبة في قول عمر بن عبد العزيز: "وإنما تقر عين من وثق بالنجاة من عذاب الله، وإنما يفرح من أمن من أهوال يوم القيامة."، حيث يعتبر من وثق بالنجاة ومن أمن من أهوال يوم القيامة نموذجا ينبغي اتباعه والاقتداء به.

كما يتجلى النموذج في قوله: "أعوذ بالله أن آمركم بما أنهى عنه نفسي، فتخسر صفقتي، وتظهر عورتي، وتبدو مسكنتي..."، حيث جعل من نفسه نموذجا لغيره.

3-5-9- عكس النموذج: (L'antimodèle)

يمثل عكس النموذج الحالة المقترنة بسلوك مشين أو صفة مشينة والتي نسعى لمخالفتها. ونجد عكس النموذج في هذه الخطبة في قول عمر بن عبد العزيز: "فإنه والله ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه"، حيث يعتبر من لا يدري لعله لا يصبح بعد إمسائه، ولا يمسي بعد إصباحه عكسا للنموذج ينبغي تجنب اتباع سلوكه أو عمله، وكذلك في قوله: "فكم رأينا من كان بالدنيا مغترا، فأصبح في حبائل خطوبها ومناياها أسيرا"، حيث يشكل من كانت حالته هذه عكسا للنموذج ينبغي تجنب اتباع سلوكه.

لائحة المراجع:

- القرآن الكريم.
- ـ بروطون: الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي،
- الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ودار الجيل بيروت، د ت.
- الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة،ط 5، 2004
- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، 1991.
- صباح دراز: الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1986،
- رجاء عيد: فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط 2
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار الثراث، القاهرة
- الزمخشري محمود: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة الأستقامة، د ت.
- محمود توفيق محمد سعد: صورة الأمر والنهي في الذكر الحكيم، مطبعة الأمانة، مصر، ط 1، 1993.
- السكاكي: مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2000.
- سيبويه: الكتاب، تحقيق و شرح عبد السلام هارون،دار الجيل بيروت، ط1،ج 3.

- السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، اعتنى به و علق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون،ط1، 2008.
- السيوطي جلال الدين: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
- السيوطي جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- أحمد زكي صفوت: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1993، ج 2
- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2000
- العزاوي أبو بكر: الخطاب والحجاج، الأحمدية للنشر، ط 1، 2007.
- العزاوي أبو بكر: اللغة والمنطق مدخل نظري، طوب بريس، الرباط، 2014.
- العزاوي أبو بكر: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط 1، 2006.
- العزاوي أبو بكر: حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، ط 1، 2010.
- العزاوي أبو بكر: الحجاج والتلفظ، طوب بريس، ط1، الرباط، 2014.
- محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ط2
- ابن فارس أحمد: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق محمد الشويمي، بيروت، 1964.
- القزويني: الايضاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، دت.
- لجنة من الأزهر: الايضاح في علوم البلاغة، إشراف محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.

- المرادي الحسين بن قاسم: الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة والدكتور محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1992.
- محمد مشبال: البلاغة والأصول، دراسة في التفكير البلاغي العربي، نموذج بن جني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007
- أحمد مطلوب: أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات بالكويت، ط1980، 1
- بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج 5
- AZZAOUI. BOUBKER: Quelques connecteurs pragmatiques en arabe littéraire: approche argumentative, thèse de doctorat, E H E S S, Paris.
- PERELMAN. CHAIM: L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation, librairie philosophique, j. vrin, Paris, 1977.



الصورة الفنية في ديوان "أغنية الشتاء" للشاعر العراقي أحمد محمد رمضان مقاربة تداولية

قالط حجي العنزي

المملكة العربية السعودية

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى تتبع الصورة الفنية في ديوان "أغنية الشتاء" للشاعر أحمد محمد رمضان، وما تملكه من طاقة حجاجية، جعلت الشاعر ينزع في كل مرة إلى توظيفها؛ بغية استمالة المخاطبين وحملهم على الاقتناع بما يرد في النص من أفكار وآراء.

ويسهم هذا البحث في بيان دور مصادر الصورة الفنية في تحديد منظور الكاتب ووجهة نظره للعالم من حوله. كما يقف البحث عند أنواع الصور الفنية في "أغنية الشتاء"، وما تحمله من مسلك استدلالي حجاجي.

ويعرض البحث أهم الوظائف التداولية للصورة الفنية في ديوان "أغنية الشتاء"، ويبرز خصوصية كل وظيفة، ومدى مقدرتها الفنية على بناء العالم الفني للشاعر.

الكلمات المفتاحية: الصورة الفنية-التداولية-الحجاج-الإقناع البلاغي

أولا: مصادر الصورة:

الغاية من دراسة الصورة الفنية البحث في المنظار الذي ينظر منه الكاتب أو الشاعر إلى الأشياء والكون من حوله، وعلى تحسس خصائص المثل العليا في التصوير عنده[1]، فالصور الفنية تمثل إحدى الطرق الموصلة إلى مباشرة إدراك العالم وممارسة تجربته[2]؛ لأنها تنبثق من ذهن الإنسان وتفكيره وليس من الألفاظ والكلمات[3].

فالصور البلاغية ليست مجرد تزيين أو حلية أو انحراف عن قاعدة خارجية[4]، بل أداة لإنجاز أفعال، ووسيلة لصياغة معتقدات واتجاهات[5].

ومن أهم مصادر الصورة عند الشاعر أحمد محمد رمضان، الطبيعة وما فيها من حيوان وطير وجماد، وقد توسل الشاعر بالصور الفنية المستمدة من الطبيعة المتحركة لصنع

---

(1) ينظر: محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، السلسلة السادسة: الفلسفة والأدب، مجلد عدد (20)، 1981م، ص(169)، وعلي عمران، حجاجية الصورة الفنية في الخطاب الحربي (خطب الإمام على إنموذجاً)، دار نينوى للنشر والتوزيع، دمشق، 1430هـ- 2009م، ص(161).

(2) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، 2009م، ص(12)، وعامر حلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني – الاستعارة التصويرية في أشعار الهذليين أنموذجاً، الطبعة الأولى، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، وحدة البحث في المناهج التأويلية، مطبعة التسفير الفني، صفاقس – تونس، 2009م، ص(52).

(3) ينظر: بوجمعة شتوان، الحجاج في الصورة البلاغية، مجلة الأثر – مجلة الآداب واللغات – جامعة قاصدي مرباح، العدد الخاص: أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، العدد (11)، ورقلة - الجزائر، 2011م، ص (40)

(4) ينظر: محمد الولي الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشايم بيرلمان، مجلة فكر ونقد، العدد(61)، المغرب، 2004م: (www.aljabriabed.net/n61_07alwali.htm)، ص(1)، ومحمد القاسمي، البلاغة والحجاج بين الاتصال والانفصال، مجلة أيقونات، منشورات رابطة "سيما" للبحوث السيميائية، العدد الأول، الجزائر، يناير 2010م، ص(26).

(5) عماد عبد اللطيف، استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي – خطب الرئيس السادات نموذجاً، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012م، ص(124).



الأوصاف التي تؤثر في المتلقي، وتأسر ذوقه، وتصقل رؤيته للجمال[1]، فالتعجيب[2] يقوي نفوذ الصورة الفنية، ويرفع من درجة الاستجابة المرجوة عند المتلقي[3]. ومن الأوصاف العجيبة التي استخدمها الشاعر أحمد محمد رمضان لصنع فعل التعجيب، وصفه للفيلة التي تحولت من حالة السكون إلى حالة الطيران، يقول:

ٱلسَّماءُ تَنفتحُ،

انْظُروا... يَاه الفِيلةُ تَطيرُ؟![4]

ومن مصادر الصورة عند الشاعر أحمد محمد رمضان الإنسان الذي يبحث عن انتفاضة تخلصه من جور الزمان وأهله، يقول:

تَقدَّمُ كَمجنونٍ،

عَلى خَيطِ البَهلوَان...

يَقرأ قَصيدةَ الأَصيلِ[5]**،**

والطبيعة هي التي تحقق للشاعر الطمأنينة، لأنها تنقله من حال الخوف إلى حال الأمن، يقول الشاعر أحمد محمد رمضان في أغنية حورية شرقية:

لَنهربَ غَزالينِ،

---

(1) ينظر: عبد الملك مرتاض، الصورة الأدبية – الماهية والوظيفة، علامات في النقد، ج 22.مج6، شعبان 1417هـ- ديسمبر، جدة، 1996م، ص(178)، وعبد الوهاب الرقيق، هند بن صالح، رسالة الغفران – أدبية الرحلة، الطبعة الثانية، دار محمد علي للنشر، صفاقس الجديدة – الجمهورية التونسية، 2008م، ص (82).

(2) التعجيب: ضرب من الاستلذاذ قائم على إحداث الاستغراب في النفس بقيامه لا على الوُصل والنسب والاشتراكات المألوفة، بل على النادر المستطرف منها الذي يقل التهدي إليه، ينظر: حازم القرطاجني، منهاج الأدباء وسراج البلغاء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966م، ص(90-91)، ومحمد الحافظ الروسي، ظاهرة الشعر عند حازم القرطاجني، الطبعة الأولى، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، 1428ه- 2008م، 649/2.

(3) ينظر: حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص(90)، ومحمد بنلحسن بن التجاني، التلقي لدى حازم القرطاجني من خلال منهاج البلغاء وسراج الأدباء، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، 1432هـ- 2011م، ص(204).

(4) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، مجموعة شعرية، العراق، 2014م، ص(8).

(5) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(23).

وَسطَ غَابةِ الزُمرُدِ و البُنّ،
كَنسمةٍ فِي مَوكبِ رِيحٍ،
كُحلةَ عَاشِقةٍ،
تُشهدُ البَراءةَ سِربَ حَمامٍ"[1]

ثانيا: أنواع الصورة:

1- الصورة التشبيهية:

التشبيه ضرب من القياس[2]؛ لأن المتكلم يشرك طرفين في حكم من الأحكام لعلة جامعة بينهما، وقد عرفه الجرجاني بأنه: "قياس والقياس يجري فيما تعيه القلوب وتدركه العقول، وتستفتي فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان"[3]. والمتلقي في الصورة التشبيهية مدعو إلى إعمال كفايته الثقافية والمنطقية لتبين المسار الحجاجي المنتهج في التشبيه[4]، فللتشبيه إذن" قوة تماثل الإقناع الخطابي (البلاغي)"[5] والتشبيه من الآليات البلاغية التي وظفها الشاعر أحمد محمد رمضان في شعره؛ لتقريب المعنى من المخاطب، بهدف إقناعه والتأثير فيه.

ومن الصورة التشبيهية قول الشاعر أحمد محمد رمضان:" كَأنَّ حَنينهَا

---

(1) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(28).

(2) انظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس، الطبعة الثالثة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان، 2010م، ص(478)، و محمد العمري، التشبيه بين البيان والتخييل، ضمن:ندوة تكون المعارف: دور القياس التمثيلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم (117)، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، 2005م، ص(121).

(3) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، 1412ه- 1991م، ص(20).

(4) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، الطبعة الثانية، دار الفارابي، بيروت – لبنان، 2007م، ص(545).

(5) العربي الذهبي، شعريات المتخيل – اقتراب ظاهراتي، الطبعة الأولى، شركة النشر والتوزيع – المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 1421ه- 2000م، ص(22).

عَادَ يُرتِّقُ الدُّموعَ،

أغنيةً...

لِقنْدِيلِ"[1].

فقد نقل الشاعر ذاتيته في تعبير توخى فيه الظن والتقريب من خلال استخدامه لحرف التشبيه "كأن" الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشبه[2]، لإضفاء طابع الموضوعية عليه؛ رغبة في إقناع المتلقي والتأثير فيه. فالتأكيد في الصورة التشبيهية السابقة لا يكون لقضية الحنين، وإنما هو تأكيد لإثبات قضية الحنين وتقريرها في نفس المخاطب[3].

وقد عمل الشاعر أحمد محمد رمضان في مجموعته الشعرية "أغنية الشتاء" على جعل الصورة التشبيهية ذات دلالة رمزية جماعية، من ذلك قوله:

"أذكُرُكُم، البَحرُ رِوايةٌ عَن الغَرقِ..."[4].

فدلالة البحر على الغرق، تحمل المخاطب على إنجاز فعل كلامي، يتمثل في إنقاذ الأطفال من اللجوء والحرمان، لذلك يتساءل الشاعر عن مصير الأطفال في قابل الأيام فيقول:

"أطفَالُنا ثعِي اللُّجوءَ وثنسَانا؟!

أما آنَ لِلطَّريقِ ثذكُرَ خُطانا!

يَا شَمسا يَا عِطرِي؟!

لِي بِمغزلِكِ الوِئامُ"[5]

---

(1) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(69)

(2) ينظر: عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية – مقاربة معرفية، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب، 2001م، ص(152).

(3) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الطبعة الخامسة، مكتبة الخانجي، القاهرة ص(71).

(4) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(17)

(5) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(20)

ثالثا: الصورة الاستعارية:

عرف الجرجاني الاستعارة بقوله "اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصلٌ في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وُضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازمٍ، فيكون هناك كالعارية"[1].

والاستعارة عند الجرجاني ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء[2]، والقول بعلاقة "الإدعاء" يحقق علاقة التشابه التي تقوم عليها الدلالة الاستعارية، والتي تربط بين المعنى الحرفي (المعنى الظاهر) والمعنى المجازي (المعنى المضمر)[3].

فالمتلقي في الاستعارة ينبغي عليه أن ينظر إلى المعنى من جهة التأويل وإنتاج المعنى[4]، أو من جهة الاستدلال البلاغي الذي يقوم على مفهوم الملازمات بين المعاني[5]. يقول الجرجاني معرفاً الاستعارة: "وذاك أن موضوعها على أنك تبثت بها معنًى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ، بيان هذا، أنا نعلم أنك لا تقول: (رأيتُ أسداً) إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساوٍ للأسد في شجاعته وجرأته، وشدة بطشه وإقدامه...ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى، لم يعقله من لفظ "الأسد"،

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص(30).

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(437).

(3) ينظر: طه عبد الرحمن: الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، مجلة المناظرة، ، السنة الثانية – العدد(4)، الرباط – المغرب، شوال 1411هـ مايه 1991م، ص (67)، وسعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء -المغرب، 2005م، ص (159).

(4) ينظر: صالح بن الهادي رمضان النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي "الاستعارة نموذجاً، ضمن: السجل العلمي لندوة "الدراسات البلاغية: الواقع والمأمول، 21-22/ 6/ 1432ه" جامعة الإمام، المملكة العربية السعودية، الرياض، 1432هـ 1/ 822.

(5) ينظر:شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، الطبعة الأولى، دار المعرفة للنشر، وكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس، 2006م، ص(78)، وسامية إدريس، أنماط اشتغال الاستعارة في البلاغة الجديدة، مجلة الخطاب، العدد الثامن، الجزائر، 2011م، ص(201).

ولكنه يعقله من معناه"[1]. والاستعارة عند التداوليين ليست حلية أو زخرفاً[2] "بل لها أكثر من قيمة انفعالية؛ لأنها تعطينا معلومات جديدة، وبوجيز العبارة، تخبرنا الاستعارة شيئاً جديدا عن الواقع"[3]، كما أنها وسيلة من وسائل إنتاج الدلالات وتأويلها[4].

وتعتبر الاستعارة من أكثر الآليات البلاغية التي يدرك بها الإنسان العالم من حوله، ويمارس بها تجاربه وسلوكه[5]، فالصور الاستعارية تعكس بعمق وكثافة التفاعل الكلي بين الذات واللغة والعالم[6].

وتكمن حجاجية الاستعارة في التغيير الذي تحدثه في الموقف الفكري والعاطفي للمتلقي، فهي لا تسمح للمتلقي بمشاركة المتكلم في الفكرة أو الدعوى التي يدعيها فقط، بل هي تدفعه إلى أن يشاركه انفعاله وإحساسه[7]، فالاستعارة تمكين للمعنى في نفس المتلقي

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص (431-432).

(2) انظر: أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة:أحمد الصمعي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، 2005م، ص(265)، و محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، الطبعة الأولى، دار الأمان، الرباط – المغرب، 1426هـ-2005م، ص(476)، ومحمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان، 2008م، ص(136).

(3) نظرية التأويل (الخطاب وفائض المغنى)، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، 2006م، ص(94).

(4) ينظر: ميشيل لوجيرن، الاستعارة والحجاج، تعريب: الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد الرابع، الرباط، المغرب، 200م، ص(89)، و فرانسوا راستيي، فنون النص وعلومه، فرانسوا راستيي، ترجمة: إدريس الخطاب، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب، 2010م، ص(203).

(5) ينظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها ص(210)، وعامر حلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، الطبعة الأولى، مطبعة التسفير، صفاقس – تونس، 2009م، ص(53).

(6) ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، الطبعة الأولى، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط – المغرب، ص(55).

(7) ينظر: عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء -المغرب، 2001م، ص(134)، وحسن المودن، حجاجية المجاز والاستعارة، ضمن الحجاج مفهومع ومجالاته، تأليف: مجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، 1431هـ-2010م، 3/ 166.

قصد إقناعه والتأثير فيه[1]؛ لأنها "أدل ضروب المجاز على ماهية الحجاج"[2].

ولابد في الاستعارة الحجاجية من استحضار نوايا المتكلم ومقاصده، والسياق التواصلي العام الذي يؤطر القول الاستعاري[3].

وقد استعان الشاعر أحمد محمد رمضان بالبنية القياسية للصور الاستعارية لتمرير قضية أو رأي، إذ يجعل المعنى الذي يقوم عليه التشبيه تحصيل حاصل في ذهن المتلقي، أو مقتضى من مقتضيات الكلام[4]، من ذلك تصويره للحلم الملتحف بالنار:

"رُبّمَا نَسيَ الحُلمُ
ثِيابهُ؟!"[5]

فقد شبه الحلم بالإنسان، وحذف المشبه به وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه، وهي الثياب، فالحلم قد أصابه التعب والإجهاد، فقرر الغفوة والاستراحة، لعل القادم يكون أفضل، وهذا ما يؤكده قول الشاعر:

"انتظِرنِي عِندَ أوّلِ غَيمةٍ:
لِنجرُؤَ عَلى الضَّوءِ بِشَمعتِنا،
أنا القَارئُ الأكثرُ وَلهاً
بِصفَحاتِ رِوايةٍ لَم تُكتبْ بَعدُ،
و لأكونَ عُصفُورًا مَحظُوظًا،

[1] ينظر: الحجاج في القرآن، ص(494)، ووشن دلال، وحمادي فطومة تداولية الاستعارة الحجاجية، مجلة المخبر، العدد الخامس، جامعة بسكرة – الجزائر، مارس، 2009م، ص(130).

[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ، 1998م، ص(233).

[3] ينظر: أبو بكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، ، مجلة المناظرة، العدد الرابع، ص(83).

[4] ينظر: القاموس الموسوعي للتداولية، جاك موشلر، وآن ريبول، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف: عز الدين المجدوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010م ص(249- 251)، وصالح بن الهادي رمضان، النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي، 1/ 834،

[5] أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(13).

يَهبطُ عَلى غُصنٍ رَسمَتهُ يَداي"[1].

والاستعارة في النص السابق صورة من صور إدراك الوجود لا يمكن فصلها عن البيئة الثقافية التي عاش فيها الشاعر[2]، فنجاعة الصورة لا تتأتى من وضوحها وبيانها بقدر ما تتأتى من كونها حادثاً ذهنياً له ارتباط خاص بالإحساس وبرسم باقٍ أو تمثيلٍ للإحساس[3].

والاستعارة التمثيلية من الصور الفنية التي استخدمها الشاعر أحمد محمد رمضان في مجموعته الشعرية؛ لأن التمثيل إذ جاء في اعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهةً، وكسبها منقبة... وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها...فإن كان مدحاً، كان أبهى وأفخم... وإن كان حجاجاً، كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر"[4]. والتمثيل في البلاغة الجديدة من أحسن الأساليب الإقناعية، فهو يقوم على تشابه علاقة، وإبداع علاقات جديدة من منطلق تشابه ما[5].

فوظيفة التمثيل ليست بيانية إبلاغية وإنما حجاجية بالدرجة الأولى[6]؛ لأنه يميل

---

(1) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(16).

(2) ينظر: صالح بن الهادي رمضان، النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي، 1/ 835.

(3) ينظر: رينيه ويليك، و أوستن وارين نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبحي، مراجعة: د. حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، 1987م، ص(194).

(4) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص(115).

(5) ينظر: بناصر البعزاتي، الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، الطبعة الأولى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 134، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، تنسيق: حمو النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1427هـ- 2006م، ص(29)، و كورنيليا فون راد – صكوحي، الحجاج في المقام المدرسي، إشراف: فريق البحث في البلاغة والحجاج برئاسة حمادي صمود، منشورات كلية الآداب بمنوبة – وحدة البحث في تحليل الخطاب – منوبة، تونس، 2003م، ص(26).

(6) ينظر: عبد الله البهلول، الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرياً – مقاربة أسلوبية حجاجية، الطبعة الأولى، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ودار محمد علي للنشر، صفاقس – تونس، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2011م، ص(268)، وهاجر مدقن التمثيل الحجاجي في كتاب 'كليلة ودمنة' لابن المقفع – مقاربة تداولية، مجلة الأثر، العدد(14)، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة- الجزائر، جوان (2012م)، ص(52).

لخاطر الإنسان أبداً، وينتصب كالشاخص في الدلالة على المعنى[1].

والتمثيل الجيد عند التداوليين، هو الذي يكون طرفاه متباعدين، وينتميان إلى مجالات متباينة ومختلفة، الشيء الذي يؤدي إلى توليد معانٍ جديدة، تعد أحد أبرز مظاهر غنى التمثيل[2]. فالتمثيل "ينطلق من التجربة بهدف إفهام الفكرة، أو العمل على ان تكون الفكرة مقبولة"[3].

والشاعر أحمد محمد رمضان في الاستعارة التمثيلية ينطلق من عالم خطاب المتلقين الخاص، ومن القيم والمواضع المشتركة؛ لحث المتلقي واضطراره إلى الوقوع تحت تأثير منطق الصورة الاستعارية، ومواصلة السير في دور الكلام معتمداً أداة الاستنتاج (إذن) [4]، "فالصورة كلام نصفه وهو المصرح به من صنع النص أو المتكلم، ونصفه وهو الضمني من صنع المتلقي، وهذا الوضع هو الذي يكفل للصورة قدرتها الحجاجية"[5]. ومن الاستعارة التمثيلية عند الشاعر أحمد محمد رمضان قوله في "أغنية ثمالة التفاح":

كلٌّ تحتَ البَطّانيّاتِ،
عَلى حُلُم الأُغنيةِ الأُخرَى،
مِثلَ ضَيفِ الذّهابِ لا الغِيابِ[6].

وقد استمد الشاعر التمثيل في النص السابق من حياة الإنسان، فضيف الذهاب لا يعود بخلاف ضيف الغياب الذي ربما يعود بعد فترة. فالحلم لن يعود مرة أخرى، لأن:

---

(1) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تأليف: أبي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت: 456هـ)، حققه، وفصله، وعلق حواشيه: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م 1/ 232، و علي محمد سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ووزارة الثقافة والإعلام، مملكة البحرين، 2010م، ص(263).

(2) ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص(132).

(3) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير – مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق – المغرب، 2006م، ص(97).

(4) ينظر:عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص(562- 563).

(5) المرجع السابق، ص (562- 563).

(6) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(11).

"القَتلُ فِي اللَّيلِ لَيل"[1].

رابعا: وظائف الصورة الفنية:

للصورة الفنية عند الشاعر أحمد محمد رمضان وظائف تداولية، وهذه الوظائف تلتقي في الغرض والمقصد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول؛ لتتأثر لمقتضاه[2].

ويمكن إجمال وظائف الصورة عند الشاعر في الوظائف الآتية: الوظيفة التوجهية، والوظيفة المعرفية، والوظيفة الحجاجية.

أولاً: الوظيفة التوجهية:

والمقصود بها هو توجيه سلوك المخاطب ومواقفه إلى أمر من الأمور، سواء كان هذا التوجيه بغرض الترغيب في ذلك الأمر، أو بغرض التنفير منه.

فتحسين الشيء أو تقبيحه يتحقق عندما "يربط البليغ المعاني الأصيلة التي يعالجها بمعانٍ أخرى مماثلة لها، لكنها أشد قبحاً أو حسناً، فتسري صفات الحسن أو القبح من المعاني الثانوية إلى المعاني الأصيلة، فيميل المتلقي إليها أو ينفر منها"[3]. من ذلك قول الشاعر:

"وهو يجسد
حَالةَ بَلدٍ
مُمتلِئٍ بِثكَنَاتِ الدُّمى،
آباءٌ يَنهَبونَ اليُتمَ لِأَبنائِهِمْ،
صَحارَى تَنثرُ صُفرتَها،

---

(1) أحمد محمد رمضان، اغنية الشتاء، ص(11).

(2) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص(360).

(3) جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثالثة، 1992م، ص(353).

رَجلٌ يَحمِلُ جُثّتهُ ويَركضُ،
فَرسٌ تَجرُّ بِفارِسِها،
وهُو يَبحثُ عَن رَأسهِ،
بَينَ السُّيوفِ...

مَنارَاتٌ تَصرخُ،
حَمامَاتٌ تَنعَى،
عَصافِيرُ تَلوِّحُ بِالغَدرِ،
قِبابٌ ثَكلَى،
أغصَانٌ تَتأرجحُ،
بُندُقيَّاتٍ وبِنايَاتٍ تَعجُّ بِالمَوتَى،
طَائِراتٌ تَخطِفُ الأطفالَ
بَعيدًا عَن أحلَامِهم
الوَرقيَّةِ[1]،

فقد اعتمد الشاعر على الصورة الفنية لتنفير المتلقي من الدمار والخراب الذي تحدثه الحروب، وهو في نفس الوقت يدعو أفراد مجتمعه إلى الوحدة ونبذ الفرقة، متخذا من صورة الأطفال البريئة سبيلا إلى نبذ كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالمجتمع الذي أنهكته الحروب.

ثانياً: الوظيفة المعرفية:

والمقصود بها قدرة الصورة الفنية على إنتاج معارف جديدة، باعتبارها وسيلة فهم وإدراك وتفكير، وأداة قادرة على التصرف في المحيط الثقافي والاجتماعي وتشكيله بصورة تضمن نجاحه ونجاعته[2]. وتعد الوظيفة المعرفية من أبرز وظائف الصورة، وأكثرها أهمية؛ لأنها تنمي المعارف وتكسب الكلام فضل إيضاح، وتبرز الأفكار التي يريد الأديب

---

(1) احمد محمد رمضان، اغنية الشتاء، ص(57-58).

(2) ينظر: علي محمد سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ص(276-277).

إبرازها[1]. كما أنها توضح الحقائق الغامضة، وتفصح عنها، وتخرجها من واقعها المجرد إلى الواقع المحسوس لتصير أوضح وأبين[2].

وقد تحدث الجرجاني عن وظيفة الصورة التوضيحية والتبيينية، من ذلك قوله عن الاستعارة: "وهي أمد ميداناً، وأشد افتناناً، وأكثر جرياناً، وأعجب حسناً وإحساناً...فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية"[3].

فالصورة الفنية توضح المعنى من خلال امتلاكها لطاقة تعمل على تنشيط وإثارة الذهن كي يستقبل في أحسن الظروف الرسالة المراد تبليغها، إنها تنمي المعارف وتطورها من خلال طريقتها الخاصة التي تجعل المتلقي ينفتح على اكتشاف أفاق جديدة قد لا يكتشفها في حال التعابير الحرفية[4].

ومن الصور الفنية ذات البعد المعرفي، قول الشاعر أحمد محمد رمضان:

"فِي المَاضِي...
خُيولُ البَركَةِ جَرّتْ
تَراتِيلَ أيّامِي...
رَغمَ زَحمةِ الشّياطِينِ"[5]

تتضمن الصورة الفنية السابقة بعداً معرفياً وإدراكياً، فالقول الاستعاري "خيول البركة جرت تراتيل أمي" هو الذي يمكن المتلقي من ابتكار استعارات حية وفق المعمار الذهني الذي تواضع عليه المتخاطبون، ففعل "جرت" يحمل من السمات الدلالية الأساس ما يجعله من ناحية البنية الموضوعية خاصاً بالإنسان، ولكن هذا الفعل من ناحية البنية الاستعارية مسند إلى غير العاقل "الخيل"، فقد تعطلت سمته الدلالية الأساسية، وتخلت عن

---

(1) ينظر: كامل الزماني، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، 2012م، ص(75).

(2) ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص(42-43).

(4) ينظر: كامل الزماني، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية، ص(76).

(5) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص(72).

مكانتها، فالمستعار له جملة من السمات ينبغي أن ينتقي منها المخاطب تلك التي تتفاعل وفعل "الجر"، وهي في هذا النص الجذب والبركة والقوة، وهذه السمات من الملفات المخزونة في الذاكرة التصويرية للمتلقين، ويمكن الوصول إليها عبر ما يسمى بالإسناد الاستعاري. والاستعارة في النص السابق نتاج فكر متشبع بروح الحياة المؤمنة الصادقة، وهي صورة من صور إدراك الوجود لا يمكن فصلها عن البيئة الثقافية التي عاش فيها الشاعر.

ثالثاً: الوظيفة الحجاجية:

يقصد بالوظيفة الحجاجية، الوظيفة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري والعاطفي للمتلقي[1]. والوظيفة الحجاجية من أهم وظائف الصورة الفنية، والأولى بالدرس والاهتمام، لأن الحجاج بالصورة ما هو إلا توخي الأساليب الملائمة للمقام قصد الاستمالة والتأثير والإقناع في المتلقي[2].

وتكمن الوظيفة الحجاجية للصورة الفنية في دعوة المرسل إليه إلى تعاقد ضمني مشترك يتم فيه إنتاج وتبادل وجهات نظر، وتعزيزها بأساليب وحجج مختلفة في سياق الخطاب[3]. فمفهوم الحجاج متصل بطبيعة الكلام التساؤلية، ذلك أن المساءلة عملية فكرية مؤسسة على سؤال وجواب تستدعي نقاشاً يولد حجاجاً[4].

وتتصل صياغة مفهوم الحجاج على ضوء نظرية المساءلة باعتبار الحجة جواباً أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال ضمني مقدر، يستنتجه المتلقي ضمنياً من ذلك الجواب، وفق

---

(1) ينظر: عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – المغرب، 2001م، ص(133).

(2) ينظر: علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ص(279).

(3) ينظر: خليفة بولفعة، حجاجية الاستعارة في الخطاب الشعري، المشهد الأدبي (مجلة إلكترونية متخصصةبالأدب والنقد www.almshhad.net/articles.php?cat=8&id=776 p.1

(4) ينظر: نعمان بوقرة، نظرية الحجاج، الموقف الأدبي، العدد (407)، دمشق، 2005م، ص(96).

متطلبات السياق والمقام[1].

ومن الصور الفنية ذات البعد الحجاجي قول الشاعر أحمد محمد رمضان في قصيدته إلى براء صديقتي:

كَانتْ تَقاسِيمُ نَظرَتكِ...

تَغفُو عَلى سُلالةِ أحلَامِيَ البَارِدةِ،

أغنِيةً دَافِئةً...

عَلى نَحوٍ غَزيرٍ مِن الضَّحكَاتِ المَريرةِ،

كَانَ صَوتكِ لَذّةً لِلشّارِبينَ؟!.

تَغارِيدُكِ...

نَبعُ السَّلسَبيلِ الأَبدِيِّ،

سُنبلةُ أحلامِي...

وأنتِ

تُسكِرِينَ النَّهارَ بِضحكَتكِ.

الطِّفلُ الّذي أرعشَ الكَمنجَاتِ...

كَانَ لَيلًا،

تَجلّياتُ ظَهيرَتكِ...

كَانتْ

أغنِيةُ سُهدِهِ...

صَلاوَاتهُ العَذارَى.

---

(1) ينظر: محمد القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، محمد القارصي، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية – تونس، كلية الآداب بمنوبة، 1998م، ص (396)، و أحمد اتزكنرمت، الحجاج في المناظرة – مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس، ضمن: الحجاج والاستدلال الحجاجي: دراسات في البلاغة الجديدة، إشراف: د. حافظ إسماعيل علوي، الطبعة الأولى، منشورات فريق البحث في: اللغة والتواصل والحجاج، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – أكادير – المغرب، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان، 2011م، ص (154).

مَرودةُ خَدّكِ
عَلى النّارِ؟!.[1]

فالمتلقي في النص السابق يتساءل عن المسوغات التي حملت الشاعر على صياغة هـذه الصور الفنية، ولا يكون الحل إلا في الجواب المفسر للتماهي البلاغـي بـين الطـرفين في ظـل استتار الطرف الثالث الذي يمثله وجه الشبه بين المشبه والمشبه به، والذي يمثـل وحـدة دلاليـة صغرى تظهر في الحقل الدلالي للصديقة بـراء. فالعلاقـة بـين الـشاعر وصـديقته بـراء، هـي الوحدة المعجمية الصغرى التي تظهر في الحقل الدلالي للصداقة، والحقـل الـدلالي لكـل مـن الأغنية والدفء، وهي اللذة والمتعة والفرح وهذه الوحـدات المعجميـة تقـوم بـدور فعـال في توفير القوة الحجاجية وتوجيهها، مما يضفي على النص ترابطاً واتساقاً واضـحاً، ففـي غيـاب ذلك تكون العملية الحجاجية نوعاً من العبث والعشوائية؛ لأنه حينئـذٍ يـتم قطـع الـصلة بـين المرسل والمرسل إليه. فنقطة التقاطع بين البلاغة القديمة ونظرية الحجاج، إنما هي المستمع[2].

وقد تتبع البحث الصورة الفنية في "أغنية الـشتاء"، فوجـدها تملـك طاقـة حجاجيـة، جعلت الشاعر أحمد محمد رمضان ينزع في كل مرة إلى توظيفها؛ لتوجيـه المخـاطبين، وحملـهم على التسليم بما يرد في الخطـاب مـن أفكـار وآراء، وتـستمد هـذه الطاقـة قوتهـا مـن عـوالم المخاطبين وكفاياتهم النفسية والثقافية، كما تستمد كذلك قوتها مـن الجوانـب الـضمنية الـتي تحمل المخاطب علـى اسـتبعاد المعـاني الظـاهرة ليـسلك مـسلكاً اسـتدلالياً حجاجيـاً يجعلـه يكتشف بنفسه معانيها المضمرة وأغراضها الخفية، وبهذا يكون تأثير الصورة أقـوى، ويـصبح المخاطب طرفـاً فـاعلاً في العمليـة التخاطبيـة، ومنتجـاً للمعنـى في الحـدود الـتي رسمهـا لـه المتكلم[3].

---

(1) أحمد محمد رمضان، أغنية الشتاء، ص (82-83).

(2) ينظر: نعمان بوقرة، نظرية الحجاج، ص (96).

(3) ينظر: كامل الزماني، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي ، ص(236).

الحكم بـ"التباس الملفوظ" بين الذاتية والموضوعية

د. كمال الزيتوني[1]

مقدمة:

تاريخيًا، أصبح من المبرر القول بأن من جملة أسباب نشأة النحو العربي حاجة الناس إلى منوال موضوعي modèle grammatical objectif يحول دون النزعة الذاتية في تبين معاني النص المقدّس ومقاصده (الفقرة1). ومن زاوية الفهم هذه أفضت جهود النحاة العرب عبر الزمن إلى استحداث منوال نحوي في تحليل الملفوظات يراعي مقتضيين أساسيين في هذا التحليل هما مقتضى المعنى (أي المعجم) ومقتضى الصناعة (أي التركيب الإعرابي). وعلى أساسهما نَمَتْ بحوث اللغويين العرب القدامى (الفقرة 2).

وحين بدأ ذلك المنوال في الاشتغال والتحليل الفعلي - أيْ في المعالجة الفعلية للنصوص- أفضى منذ سيبويه[2] إلى إصدار أحكام شبه مضبوطة حول طبيعة الملفوظات énoncés، فمنها المستقيم الحسن ومنها المحال ومنها المستقيم الكذب ومنها المستقيم القبيح ومنها المحال الكذب (الفقرة3). وفي هذا الإطار سنضيف إلى تلك الملفوظات صنفا آخر هو صنف الملفوظ الملتبس التباسا معجميا أو التباسا تركيبيا (الفقرة 4).

---

(1) أستاذ في المعهد العالي للغات بتونس، متحصل على شهادة الأستاذية من دار المعلمين العليا بسوسة سنة1990، وعلى شهادة التبريز في اللغة العربية من كلية الآداب بمنوبة سنة1995، و على شهادة الدكتوراه في اختصاص اللسانيات سنة 2008، زاول التدريس الجامعي سابقا في كلية الآداب بالقيروان، وكلية الآداب بسوسة، شارك في عدة ندوات وملتقيات علمية، كان مشاركا في برنامج بحث حول المعالجة الآلية لمعجم اللغة العربية بإشراف د.فتحي الدبيلي.. و هذا المقال يندرج في نطاق موضوع أطروحة الباحث حول الالتباس في اللسان العربي:بحث في التأويل الدلالي والتداولي لنحو العربية ومعجمها، وهي مدرجة في قائمة المراجع في آخر البحث

(2) الكتاب ج1 ص 25



1- ذاتية الالتباس وذاتية الحكم به:

من زاوية علاميةsémiotique خالصة هنالك أربعة احتمالات في تحديد منابع الالتباس اللغوي: أولها أن يكون منشؤه راجعا إلى ذات الباث، وثانيها أن يكون منشؤه راجعا إلى ذات المتلقي و ثالثها أن يكون منشؤه راجعا إلى قناة الإبلاغ (أي الصوت أو الخط). و أخيرا أن يكون منشؤه راجعا إلى العقد اللغوي نفسه بمكوّنيه الأساسيين المعجمي والإعرابي[1]، والاحتمالان الأخيران هما اللذان يقبلان دراسة شبه موضوعية.

1-1 ذاتية الالتباس منشؤها الباث:

ليس المقصود هنا أن يتعمّد الباث تلبيس رسالته بل المقصود هو أن يصطنع هذا الباث عقدا إبلاغيا جديدا لا يملك مفاتيح تفكيكه إلا هو. ومن نماذج هذا الالتباس الذاتي المتأصّل ما سمّي في الأدبيات القرآنية بـ"المتشابه" وهو «ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل:

1- "كهيعص"[2]

ونقيض المتشابه في النص القرآني هو "المحكم" «المحكم هو ما عرف المراد منه إما بالظهور أو التأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ولا يرجى دركه أصلا كقيام الساعة وخروج الدجّال والحروف المقطعة في أوائل السور»[3].

وفي غير الأدبيات القرآنية توجد نماذج عدّة لهذا الالتباس الذاتي المتصل بالباث وغير القابل للدراسة الموضوعية، منها مثلا الملفوظات السحرية المتخذة لشكل الطلاسم مثل:

2- يا قاميس، هيفان، بنهث، ماطق، اوهوم، سألتك بالعقل الهيولي أن تجيب دعوتي..[4].

---

(1) مفهوم الإعراب أعمّ من مفهوم التركيبsyntaxe لأن موضوع التركيب هو تحليل الجمل الى مكوناتها المباشرة فقط، بينما موضوع الإعراب هو ذلك التحليل وكذلك إسناد وظيفة لكل مكون.

(2) الشريف الجرجاني، 1987، ص 252

(3) التهانوي، 1998، ج2 ص547

(4) الكندي – ثلاث رسائل في استحضار الأرواح – مجلة المورد، العدد 1، 1979، ص 173-206

وفي الأدب المسرحي الحديث اشتهر الأديب التونسي محمود المسعدي (1911-2004) بصياغته لبعض الملفوظات الطلسمية في مسرحيته "السُدّ" خصوصا في سياقات التحاور والإنشاد بين الآلهة وسَدَنتها، مثل:

3- هلنهبا هلهبا سبّحت صاهبّاء[1]

فكل ما هو من الطلاسم سيُعَدّ التباسا ذاتيا خارجا عن العقد اللغوي العادي، فيكون لذلك مستعصيا على الدراسة الموضوعية النحوية أو غيرها.

2-1 ذاتية الحكم بالالتباس منشؤها المتلقي:

قد لا يكون الملفوظ في حد ذاته ملتبسا، ورغم ذلك فإن المتلقي يدّعي أنه ملتبس فيحمّله دلالات من عنده لم تكن فيه، فيكون الحكم بالالتباس في هذه الحالة هو الذاتي، بمعنى أن المتلقي لا يستند في هذا الحكم إلى منوال موضوعي يكون محل إجماع المستعملين للسان. ومن الذين مثّلوا لهذه الظاهرة في تراثنا ابن السِّيد البَطَليَوْسي (- 521 هـ) في كتابه "الإنصاف" وهو كتاب تعرّض فيه لمنهجين متعارضين في معالجة نصوص الوحي وتفسيرها هما منهج إسقاط التعدّد الدلالي على النص ومنهج استنباط التعدد الدلالي من النص ذاته، وفيما يلي تفصيل ذلك عن المصنف.

فقد يعرض الفساد في التفسير من أوجه: منها أن يكون بعض الرواة صاحب بدعة أو متهما بكذب وقلة ثقة أو يكون متعصّبا لبعض الصحابة منحرفا عن بعضهم كنحو ما فعل بعضهمْ فإنهم صنعوا أحاديث ركّبوها على آي القرآن... وكالذي فعلت المعتزلة فإنهم غيروا في المصحف مواضع كثيرة:

4- كقراءتهم ﴿مِن شَرٍّ مَا خَلَقَ﴾ بالتنوين[2]،

5- وقراءتهم "أساءُ" بدل "أشاء" في الآية ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُ﴾[3].

---

(1) م.المسعدي، السدّ، ص78

(2) البطليوسي، 1981، ص 159

(3) نفسه ص159.

ومما يبعث على الاسترابة أن يعلم عن الناقل حرص على الدنيا وتهافت على الاتصال بالملوك ونيل المكانة والحظوة عندهم، فإنّ من كان بهذه الصفة لم يؤمن عليه التغيير والتبديل والافتعال والكذب حرصا على مكسب يحصل عليه[1].

ثم إن قوما من اليهود وغيرهم لما رأوا الإسلام قد ظهر وعمّ ورأوا أنه لا سبيل إلى مناصبته رجعوا إلى الحيلة فتظاهروا بالإسلام ولما اطمأنّ الناس إليهم ولّدوا الأحاديث والمقالات وفرّقوا الناس فرقا[2].

ففيما سبق – عن البطليوسي – نماذج ثلاث عما سمّيناه بذاتية الحكم بالالتباس، وهي مطبقة على اتجاهات محدّدة في تفسير نصوص الوحي، لكنها في الواقع إحدى النزعات العامة في تفسير الملفوظات وتحليلها، ويمكن تسميتها بنزعة إسقاط الالتباس على هذه الملفوظات لغرض أو لآخر في نفس المتلقّي.

أما المنهج البديل الذي اقترحه البطليوسي في سبيل وصف التباسات نصوص الوحي أو غيرها من النصوص فيقوم على النظر في خصائص اللسان العربي ذاته، وما يتيحه من مظاهر اشتراك مختلفة، وقدْ عبّر عن ذلك في المقدّمة ثم فصّله في متن كتابه قائلا «إني لما رأيت الناس قد أفرطوا في التأليف في أشياء معروفة وأساليب مألوفة يغني بعضها عن بعض صرفت خاطري إلى وضع كتاب في أساليب الخلاف الواقع بين الأمّة قليل النظير نافع للجمهور، ويتعلق من اللسان العربي بأقوى سبب ويخبر المتأمّل بأن الطريقة الفقهية مفتقرة إلى علم الأدب مؤسسة على أصول كلام العرب»[3]. وعند التفصيل أرجع المصنف ظاهرة تعدد الوجوه في نصوص الوحي إلى منابع أهمها ثلاثة وهي: «إن الخلاف عرض لأهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولّد منها متفرّع عنها: أحدها الاشتراك في موضوع اللفظة المفردة، والثاني الاشتراك في أحوالها التي تعرض لها من إعراب وغيره، والثالث اشتراك يوجبه تركيب الألفاظ وبناء بعضها على بعض...»[4]. فبهذا المنهج أعاد هذا اللغوي

---

(1) نفسه ص 161

(2) نفسه ص 162

(3) البطليوسي، 1981 ص 28-29

(4) نفسه، ص 33

الأندلسي دراسة ظاهرة الالتباس في الملفوظات إلى إطارها الأصلي وهو البحث في مكونات اللسان وأبنيته.

الحاصل في هذه الفقرة التمهيدية الأولى أن رصد الاطراد في الظاهرة المدروسة يقتضي أولا أن نفترض وجود حد أدنى من التعاون والإخلاص من جهتي الباث والمتلقي، بمقتضاهما يستبعدان ذاتيّتيهما ويلتزمان بعقد المواضعات الجماعية، فهذا العقد هو الضامن لموضوعية الأحكام بالالتباس أو بغيره.

2- المنوال النحوي: مقتضيا المعنى والصناعة في تحليل الملفوظات:

سبق لابن السيد البطليوسي أن حدّد المنشأ الحقيقي للالتباس أثناء تحليل الملفوظات بافتراض وجود مستويين أساسيين في ذلك التحليل هما:

- مستوى تحليل اللفظة المفردة سواء من حيث أحوالها التصريفية المتغيرة أو من حيث موضوعها المعجمي شبه الثابت.
- ومستوى تحليل الألفاظ المركّبة المبني بعضها على البعض الآخر[1].

ونقدّر أن المصنف لا يقصد في المستوى الأول احتمال استعمال الألفاظ مفردة وفي انعزال كامل عن سياق مركّبي ما، لكنه يقصد أن الالتباس في نصوص الوحي قد يقتصر على اللفظة المفردة دون سياقها المركبي المباشر. وفي كل الحالات فإن ذينْك المستويين قد حدّدا لنا – من زاوية المواضعة – مفهوما محوريا هو مفهوم "المعنى": فهذا المعنى لن يخرج -من زاوية المواضعة- عن أن يكون إما معنى اللفظ المفرد و إما معنى اللفظ المركّب.

نجد ذاك التميز بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي في كتاب "مغني اللبيب" أيضا تحت مصطلحات مختلفة: فقد استعمل ابن هشام (- 761هـ) مصطلحي الصناعة والمعنى في معرض تنبيهه على «الجهة الأولى التي يدخل الاعتراض على المـُعرب منها»[2] وقصده من "المُعرب" هنا هو "محلل الملفوظ" الذي قد يقع في خطأ، وهو «أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة

---

(1) البطليوسي، 1981 ص37

(2) ابن هشام، 1999، ج1 ص605

ولا يراعي المعنى» (ص605)، وليس المقصود باصطلاح "الصناعة" سوى قياسات تركيب الملفوظات، وليس المقصود باصطلاح "المعنى" سوى المعاني المعجمية للمفردات المكونة للملفوظات المزمع تحليلها، وتشهد على صحة هذا التأويل أمور عديدة نوردها فيما يلي مختصرة:

فقد شرح ابن هشام قصده من ذلك التنبيه في السياق اللاحق بقوله «أول واجب على المعرّب هو أن يفهم معنى ما يعربه مفردا أو مركبا، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور لأنها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه» (ص605) فالإفراد والتركيب يحيلان في الشاهد على مسمى القياسات التركيبية، وهي قياسات صناعية بمعنى أنها مندرجة في مواضعات اللسان العربي، ولا مجال للاجتهاد في استعمالها سواء من جهة المتكلم أو من جهة السامع، أما معنى فواتح السور مثلا فالمقصود منه بوضوح هو المعنى المعجمي، وهو - في حالة هذه الفواتح- مندرج في باب المتشابه.

وكل أمثلة ابن هشام وشواهده في هذا الفصل مندرجة في سياق شرح التعارض بين المقتضى الصناعي والمقتضى المعجمي في تحليل الملفوظات، من ذلك أن إخفاق بعض المحللين في شرح الكلمات التالية:

6- "نعم وكلالة وحَـقَـلَّـد"[1]

قد أدى بهم إلى إساءة تحليل سياقاتها وتحريفها. ويندرج في نفس الباب ما يسمى بـ "التضمين" «وهو أن يدل بكلمة واحدة على معنى كلمتين»، وقد أورد لها ابن هشام شواهد عديدة من القرآن والشعر يجمع بينها أنها «متى بني فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر في موجب المعنى حصل الفساد» (ص607).

هذا الخطأ في التحليل يوازيه خطأ آخر هو عكسه وهو «أن يراعي المُعْرب معنى صحيحا ولا ينظر في صحته في الصناعة» (ص618)، ومن أمثلة هذه الأخطاء الصناعية المخالفة لقواعد تركيب الوحدات في اللسان العربي ذكر ابن هشام:

---

(1) ابن هشام، 1999، ج1 ص609

- تقديم المفعول على ما النافية التي أصلها الصدارة
- الفصل بين المصدر ومعموله الأجنبي
- إتباع المصدر قبل أن يكمل معموله
- تعليق الظرف باسم "لا النافية للجنس" أو تعليقه بمحذوف
- الفصل بين العاطف والمعطوف بالحال
- تقديم معمول الصلة على الموصول
- حذف الجواب وفعل الشرط غير ماض..الخ(1) ففي كل هذه الحالات لم يكن الخطأ من المتكلم (أي القرآن والشعر) بل كان في ارتكاب المحللين لتوجيهات تخالف القواعد التركيبية في اللسان العربي.

ويجدر بنا أخيرا أن نذكر أن كلا الخطأين الواردين في تحليل الملفوظات قد سبق لابن جني (-392هـ) أن نبّه إليهما في كتاب الخصائص (الجزء الثالث) وذلك في البابين التاليين:

- باب تجاذب المعاني والإعراب: حيث قصد المصنف من هذين المصطلحين تقريبا ما قصده ابن هشام من اصطلاحي المعنى المعجمي وصناعة الإعراب، فقد «تجد الإعراب والمعنى في كثير من المنظوم والمنثور متجاذبين، هذا يدعوك إلى أمر وهذا يمنعك منه، فمتى اعتورا كلاما ما أمسكت بعروة المعنى وارتحت لتصحيح الإعراب»[2] فالإعراب (بمعنى التحليل) تابع عند ابن جني أيضا لفهم المعاني المعجمية للمفردات والمركبات، وإن تعارضا مقتضياهما فإن ما يجب على المحلل تصحيحه هو توجيهه للإعراب.
- باب التفسير على المعنى دون اللفظ[3]: المقصود بذلك هو أن يرتكب المحلل خطأ آخر يتمثل في مراعاة مقتضى المعنى – أثناء الإعراب – وإهمال مقتضى اللفظ (أي قواعد الصناعة)، ومن أمثلة ابن جني على ذلك قول القائل «حتى ناصبة للفعل،

---

(1) نفسه ص618 وما بعدها

(2) ابن جني، 1985 ج3 ص258

(3) ابن جني، 1985 ج3 ص263

وإنما النصب بعدها لـ أن مضمرة» (ص264) أو تحليل أهلك والليل" بقولهم «الحَقْ أهلك قبل الليل، وهذا لعمري تفسير المعنى لا تقدير الإعراب، فإنه على: الحَقْ أهلَكَ وسابِقْ الليل»[1].

إن الحاصل من آراء صاحبيْ المغني والخصائص أن المعنى واللفظ" يجب أن يكونا متضامنين أثناء تحليل الملفوظات، وقد يحدث أن تتعارض تعليماتهما في ذلك النشاط فيكون الحل الوارد عندئذ هو تغليب مقتضى المعنى المعجمي.

3- الصياغة الموضوعية للحكم على الملفوظات:

إذا تمكّن النحوي من صياغة منوال مجرّد لموضوع بحثه فإنه لا محالة سيأنس في نفسه قدرة على الإدلاء بأحكام صريحة في شأن المعطيات المتصلة بذلك الموضوع، وذاك ما قام به سيبويه في أول كتابه حين أرسى سُلّميّة متدرّجة في شأن مدى نحوية الملفوظات ومقبوليتها، يقول: «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة: فمنه المستقيم الحسن كقولك:

7- أتيتك أمس وسآتيك غدا[2]،

ومنه المحال وهو أن تنقض أول كلامك بآخره فتقول:

8- أتيتك غدا وسآتيك أمس"،

ومنه المستقيم الكذب كقولك:

9- "حملت الجبل وشربت ماء البحر"

ومنه المستقيم القبيح وهو أن تضع اللفظ في غير موضعه كقولك:

10- "قد زيدا رأيت وكي زيد يأتيك"

ومنه المحال الكذب كقولك:

11- "سوف أشرب ماء البحر أمس"»

---

(1) نفسه ص 264

(2) سيبويه، الكتاب ج1 ص 25-26

فإذا استثنينا القيمة الأخيرة التي هي تأليف بين قيمتي المستقيم الكذب والمستقيم المحال أمكننا أن نرسم الجدول التالي لمجموع القيم القاعدية المتصلة بالملفوظ المستقيم:

مقياس الاستقامة	مقيـــاس الإحالة	الملفوظ الحسن (غير المحال)	الملفوظ القبيح (إحالة 1)	الملفوظ الكذب (إحالة 2)	الملفوظ المحال (إحالة 3)
الملفوظ المستقيم		أتيتـك أمـس وسآتيك غدا	قد زيدا رايت وكي زيد يأتيك	حملـت الجبـل وضربت البحر	أتيتـك غـدا وسآتيك أمس
الملفوظ غير المستقيم أي اللاحن نحويا		....	....	....	....

ففي هذا الجدول هناك تأويل لمصطلحي الاستقامة والإحالة تكون بمقتضاه الإحالة (وهي في تعريف سيبويه مناقضة أول الكلام لآخره) مندرجة في الاستقامة: ذلك أن التقابل الحقيقي من الزاوية النحوية هو بين استقامة الملفوظ نحويا أو عدم استقامته، فيكون في الاحتمال الثاني ملفوظا لاحنا لا يقبله النحو، ولن يندرج لذلك في دائرة اهتمام المصنف في بقية كتابه. وفي مقابل ذلك فإنّ ما سيشغله لاحقا هو الدرجات الممكنة في سلّم نحوية الملفوظ، وهي درجات أربع:

- أكثرها قربا من التناقض وعدم النحوية هي درجة "الملفوظ المحال" ففي هذا الصنف خرق لقيد تداولي يظهر في عدم الاتساق الزمني (أتيتك غدا وسآتيك أمس) رغم أن النظم يبقى مستقيما من الزاوية التركيبية الضيقة.
- أما درجة الملفوظ الكذب ففيها صنف آخر من التناقض – أقل حدّة – يتمثل في خرق قيد دلالي معجمي (حملت الجبل وشربت البحر) وفي هذا الصنف مازال النظم مستقيما.
- أما درجة الملفوظ القبيح فلا تناقض فيه، بل الجدل واقع في احتمالات تغيير المراتب في القولين التاليين: "قد رأيت زيدا" و"كي يأتيك زيد"، فالإشكال واقع هنا في مدى "المقبولية الأسلوبية" في تقديم "زيد" على الفعل في هذين القولين (وهو إشكال لفظي كما قال المصنف نفسه).

- أما درجة الملفوظ الحسن فلا إشكال فيها على جميع المستويات، وتمثل حقا درجة المعطى المعياري بالنسبة إلى المشتغل بنحو اللسان العربي.

الحاصل أن درجة الملفوظ المحال (أتيتك غدا) هي الدرجة القصوى في سلّم النحوية (ووراءها لن نجد إلا غير المستقيم الذي ليس بملفوظ أصلا). وواضح أن إحالتها ليست مقتصرة على لسان دون آخر.

3-2- في تطبيق الحكم النحوي:

نجد في متن كتاب سيبويه وفي كتب النحاة بعده نماذج من تطبيق تلك الأحكام النحوية المذكورة سابقا، ومن تطبيق أحكام أخرى لم يذكرها سيبويه، وفيما يلي بعضها:

12- نماذج من الملفوظ غير المستقيم:

هذه النماذج تعني تقريبا ما ليس بملفوظ أصلا، ومنه «أنك لو قلت ما زيد عاقلا أبوه" نصبت وكان كلاما، ولو قلت "ما زيد عاقلا عمرو" لم **يكن كلاما** لأنه ليس من سببه»[1].

فما ليس بكلام هو إذن ذاك الذي لا يقبله العقل فضلا عن أن تقبله اللغة «ألا ترى أنك لو قلت "إنّ يضربَ يأتينا" وأشباه هذا لم **يكن كلاما**» (نفسه).

13- نماذج من الملفوظ المحال:

الإحالة في تعريف سيبويه هي مناقضة أول الملفوظ لآخره «لو قلت "ما كان مثلك أحداً" أو "ما كان زيد أحداً" كنت ناقضا لأنه قد علم أنه لا يكون زيد ولا مثله إلا من الناس، ولو قلت "ما كان مثلك اليوم أحدٌ" فإنه يكون أن لا يكون في اليوم إنسان على حاله إلا أن تقول "ما كان زيد أحدا " أي من الأحدين و "ما كان مثلك أحداً" على وجه تصغيره فتصير كأنك قلت "ما ضرب زيد أحدا وما قتل مثلك أحدا"[2].

---

(1) الكتاب ج1 ص61

(2) الكتاب، ج1، ص 55

14- نماذج من الملفوظ الكذب:

أوّلنا القول الكذب عند سيبويه بكونه قولا يخرق قيدا دلاليا معجميا مثل "حملت الجبل وشربت البحر". ولم يتوسّع فيه سيبويه بعد ذلك في كتابه، ولم يجعله النحاة بعده من مباحث صناعتهم إلاّ أبو حيّان الأندلسي (-745هـ)، فقد ختم كتابه "ارتشاف الضرب" بـ "باب الحقيقة والمجاز" حيث قال: «لم نر أحدا من النحويين وضع هذا الباب...فنقول: الحقيقة ما استعمل في الموضوع له والمجاز ما استعمل في غير الموضوع له، ومن أقسامه[1]:

- الاستعارة كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾(الكهف 77)
- والقلب كقولهم "خرق الثوب المسمار"
- والحذف كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف 82)
- والتشبيه كقوله تعالى: ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ (النور 39)
- وقلب التشبيه كقول الشاعر "يكون مزاجها عسل وماء"
- وتسمية الشيء بما يقابله كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى 40)
- وتسمية الشيء بالسبب فيه كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ (الأعراف 26)
- وتسمية الشيء بما يؤول إليه كقوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ (يوسف36)
- وإضافة الشيء إلى ما لا يستحق ذلك كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ (سبأ 33)
- والإخبار عن الشيء ووصفه بغيره كقولهم "نهاره صائم وليله قائم"
- واتصال البعضية كاستعمال الحافر لذي الحافر.
- واتصال الكلية كاستعمال العالم لبعضه.
- واتصال العموم كاستعمال الحجر للياقوت.
- واتصال الخصوص كاستعمال السيف للسلاح.

---

[1] أبو حيان، 1987، ج3، ص 264-266

- واتصال الاشتمال كاستعمال شيء لما هو يشتمل عليه نحو الخيل للفرسان والسلاح للتسلّح والثوب للباس...الخ » (نفسه)

وقد كان وصف أبي حيان لأوجه المجاز أوسع مما ذكرنا، وفيه تميز نسبي عن أوصاف البيانيين له. وقد أوردنا قوله رغم طوله لأنه بدا لنا وكأنّه شرح لما اعتبره سيبويه "الملفوظ الكذب" ومثّل له بـ"شربت البحر وحملت الجبل". فالكذب هنا إذن ليس الكذب المتعارف بل هو أقرب إلى مفهوم المجاز المنطبق على ملفوظات شبه ملموسة.

15- نماذج من الملفوظ القبيح:

تعريف القبح سابقا هو "وضع اللفظ في غير موضعه"، وهي قيمة مقابلة للحسن، لذلك تطرد المساواة في "الكتاب" بين "يقبح" و"لم يحسن"، جاء ذلك في "باب ما يحتمل الشعر" وغيره حيث «يحتمل الشعراء قبح الكلام حتى يضعوه في غير موضعه لأنه مستقيم ليس فيه نقض، فمن ذلك قوله:

صددتِ فأطولت الصّدودَ وقلما وصال على طول الصدود يدوم

وإنما الكلام: "وقل ما يدوم وصال"»[1]

وينسحب هذا الحكم أيضا على المداخلة بين الحروف المختصّة بالأفعال والحروف المختصّة بالأسماء «ذلك أن من الحروف حروفا لا يذكر بعدها إلا الفعل، ومنها "قد وسوف ولمّا" فإن اضطرّ شاعر فقدّم الاسم لم يكن حدّ الإعراب إلا النصب وذلك نحو "لم زيدا أضرب" و"سوف زيدا أضرب" ولو قلت هذا في غير الشعر لم يحسن»[2]

«وحروف الاستفهام أيضا لا يليها إلا الفعل، إلا أنهم قد توسّعوا فيها فابتدؤوا بعدها الأسماء، الا ترى أنهم يقولون "هل زيد منطلق وكيف زيد آخذ" فإن قلت "هل زيدا رأيت وهل زيد ذهب" قَبُحَ» (نفسه).

16- نماذج من الملفوظ التحصيلي:

الملفوظ التحصيلي كما سيظهر من الشاهد التالي هو جزء من الملفوظ القبيح، إلا أنه يفترق عنه في انعدام الفائدة فيه، أو هكذا يبدو، من ذلك أنك «إذا قلت "كان رجل ذاهبا" فليس في هذا شيء تعلمه كان جهله ولو قلت "كان رجل من آل فلان فارسا" حسُن لأنه قد

---

(1) سيبويه، الكتاب، ج1، ص 31

(2) سيبويه، الكتاب، ج1، ص 98

يحتاج إلى أن تعلمه. ولو قلت "كان رجل في قوم فارسا" لم يحسن لأنه لا يستنكر أن يكون في الدنيا فارس وأن يكون من قوم، فعلى هذا النحو يحسن ويقبح»[1]

وقد وسّع ابن جني (-392هـ) مفهوم الملفوظ التحصيلي ليشمل تكرير جزءي الملفوظ و نسبه إلى المحال «فمن المحال قولك "أحق الناس بمال أبيه ابنه" وذلك أنك إذا ذكرت الأبوة فقد انطوت على البنوّة، فكأنك إذن قلت "أحق الناس بمال أبيه أحق الناس بمال أبيه" فجرى ذلك مجرى قولك "زيد زيد" و "القائم القائم" ونحو ذلك مما ليس في الجزء الثاني إلا ما في الجزء الأول البتة، وليس على ذلك عقد الإخبار لأنه يجب أن يستفاد من الجزء الثاني ما ليس مستفادا من الأول»[2].

لكن هذه التحصيليات قد تحتمل توجيها آخر فتصبح من باب الملفوظ الحسن غير المحال «إذا أفاد الجزء الثاني ما لم يفده الجزء الأول صحّ الكلام وإن كان تكريرا له كقولك "زيد زيد" على معنى أن زيدا هوّهوّ لم يتغيّر أو هو المعروف بكذا وكذا، كقول أبي النجم:

أنا أبو النجم وشعري شعري

أي شعري المشهور المعروف بنفسه» (نفسه)

17- نماذج من الملفوظ المحمول على معناه:

استعمل النحاة منذ سيبويه علّة الحمل على المعنى كلما استعصى عليهم تعليل بنية الملفوظ من زاوية شكلية. لذلك فإنّ صنف القول المحمول على معناه قد يكون متواجدا في ومتداخلا مع عدّة أصناف من الملفوظات السابقة. تفصيل ذلك أنّ علل النحاة قد تكون لفظية خالصة وقد تكون معنوية خالصة وقد تكون لفظية معنوية[3].

---

(1) الكتاب، ج1، ص 54

(2) ابن جني، 1985، ج3، ص 339

(3) السيوطي، 1999، ص 104 وما بعدها

فمن أمثلة حمل القول على القول لعلّة لفظية خالصة «زيادة "إنْ" بعد "ما" المصدرية الظرفية والموصولة لأنهما بلفظ ما النافية. ودخول لام الابتداء على ما النافية حملا لها في اللفظ على ما الموصولة...»[1].

ومن أمثلة حمل القول على القول لعلّة لفظية معنوية «اسم التفضيل وأفعل في التعجب فإنهم منعوا أفعل التفضيل أن يرفع الظاهر لشبهه بأفعل التعجب وزنا وأصلا وإفادة للمبالغة، وأجازوا تصغير أفعل التعجب لشبهه بأفعل التفضيل في ذلك» (نفسه).

أما ما يعنينا من أمثلة حمل القول على القول لعلّة معنوية خالصة فمنه «جواز "غير قائم الزيدان" حملا على "ما قام الزيدان" لأنه في معناه ولولا ذلك لم يجز لأنّ المبتدأ إما أن يكون ذا خبر أو ذا مرفوع يغني عن الخبر» (نفسه).

وفي كتاب سيبويه تعدّدت نماذج الملفوظات التي غلّب المصنّف أنّ السامع سيحملها على معناها لا على لفظها أثناء تفكيكها، ومنها:

1- باب حذف الفعل لكثرته في كلامهم حتى صار بمنزلة المثل: «ومما ينتصب في هذا الباب على إضمار الفعل المتروك إظهاره "انتهوا خير لكم" و"وراءك أوسع لك" قال الخليل: كأنك تحمله على ذلك المعنى، كأنك قلت له "انته وادخل فيما هو خير لك" وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال له "انتهِ" فصار بدلا من قوله "ائتِ خيرا لك وادخل فيما هو خير لك"»[2].

2- القلب: «... أما قوله "أُدخِل فُوه الحجر" فهذا جرى على سعة الكلام والجيّد "أُدخل فاه الحجرَ" كما قال "أدخلت في رأسي القلنسوة" والجيد "أدخلت في القلنسوة رأسي"، وليس مثل "اليوم والليلة" لأنهما ظرفان، فهو مخالف له في هذا، موافق له في السّعة»[3].

3- وضع المفرد موضع المثنى والجمع: «وجاء في الشعر من الاستغناء أشدّ من حذف المفعول في باب التنازع، وذلك قول ابن الخطيم الشاعر:

---

(1) نفسه، ص 98

(2) سيبويه، ج1، ص 282-284

(3) سيبويه، ج 1، ص 181

نحن بما عندنا وأنت بما   عندك راض والرأي مختلف

فوضع في موضع الخبر لفظ الواحد لأنه قد علم أن المخاطب سيستدلّ به على أن الآخرين في هذه الصفة»[1].

4- تنزيل غير العاقل منزلة العاقل: «أما قوله تعالى ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء 33) و ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف 4) و ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ (النمل 18)، فزعم الخليل أنه بمنزلة ما يعقل ويسمع، فجاز هذا حيث صارت هذه الأشياء عندهم تؤمر وتطيع وتفهم الملفوظ وتعبد بمنزلة الآدميين... »[2].

5- وقوع المضارع موقع الماضي والعكس: «قد تقع "نفعل" في موضع "فعلنا" في بعض المواضع، مثل قوله:

ولقد أمرّ على اللئيم يسبّني   فمضيتُ ثم قلتُ لا يعنيني

واعلم أن "أسير" بمعنى "سرت" إذا أردت بها معنى "سرت"»[3]

6- التعجب بلفظ القسم: «قد تقول "تالله" وفيها معنى التعجّب، وبعض العرب يقول في هذا "لله" فيجيء باللاّم، ولا تجيء إلا أن يكون فيها معنى التعجّب»[4].

ومن الأمثلة الأخرى للقول المحمول على معناه في كتاب سيبويه: خروج الدّعاء والترجّي عن أصل وضعهما[5] ووضع الظاهر موضع المضمر[6] واستعمال الجمع في موضع المفرد، والجمع في موضع التثنية (نفسه) والمثنى في موضع الجمع[7]...الخ.

---

(1) سيبويه، ج1، ص 75-76

(2) سيبويه، ج2، ص 47-48

(3) سيبويه، ج3، ص 24

(4) سيبويه، ج3، ص 497

(5) سيبويه، ج1، ص 331

(6) سيبويه، ج 1، ص 62

(7) سيبويه، ج1، ص 348

وبعد أن تغلبت النزعة اللفظية على النحو والنحاة أصبح هذا المبحث كلّه بابا من أبواب البلاغة تحت اصطلاح "خروج الكلام على مقتضى ظاهره"[1].

إذنْ إن نماذج الملفوظات المحمولة على معناها ليست ذات طبيعة واحدة، بل هي متداخلة مع كل النماذج السابق ذكرها، وواضح أن ظاهرة الحمل على المعنى في حدّ ذاتها تمثّل مشكلا بالنسبة إلى كل منوال يسعى إلى الإحاطة الاختبارية بشتات معطيات اللسان، وهي قبل ذلك تمثل مشكلا بالنسبة إلى كل محلل للملفوظات إنسانيا كان أو آليّا، وسبب استعصائها على التحليل "الموضوعي" هو – قبل كل شيء – عدم استجابة معطياتها لشرط التلازم والتضامن بين اللفظ والمعنى، فهي عند التفكيك الحرفي تفضي إلى نتيجة أولى، وعند التفكيك غير الحرفي (المتصل عادة بحيثيات سياقية أو مقامية) تفضي إلى نتيجة ثانية مخالفة للأولى، والمشكل أن قصد القائل متوجّه دائما – في حالات الحمل على المعنى – إلى النتيجة الثانية غير الموسومة non marquée. ومن جهتنا نغلّب أن يكون المحمول على المعنى من باب "المسكوت عنه" non dit بتعبير روبير مارتن[2] أمّا الالتباس فيعود إلى شيوع ظاهرة الاشتراك في الألسنة الطبيعية. وفيما يلي تفصيل ذلك.

4- الملفوظ الملتبس عند النحاة العرب:

كانتْ زاوية نظر اللغويين القُدامي تُجاه "الالتباس" زاوية معيارية تعليمية، و ذلك على أصعدة منها :

- شهاداتهم المتعددة بأن مدونات المعطيات التي اعتمدوا عليها في سبيل وضع قواعد النحو وتعليمها هي مدونات "ملتبسة" بشكل أو بآخر: من جهة أنها مستقاة من منابع

---

(1) السكاكي، 1983، ص 154-156

(2) روبير مارتن (R. Martin- ambiguité indécidabilité et non dit1985)

شفوية مختلفة[1] خضعت فيما بعد للكتابة والنقط والإعجام، ومن جهة ما لاحظوه فيها من مظاهر مشكلة على الفهم[2].

- انتباه النحاة إلى بعض العوارض المُعترية لدلالة الكلام فتجعل فهمه مشكلا[3]، وتواتر في مؤلفاتهم مصطلحات تَشِي بوعيهم بأن الإعراب إنما أُتِيَ به للحيلولة دون «اللَّبْس» والاشتباه والإشكال والتوهم و الاتساع والإخفاء والإضمار..
- وقوفهم المتأني عند مظاهر اطراد التشابه في نظام اللسان العربي على أصعدة عدة[4]، وفيها تكمن مظاهر «الالتباس».
- اجتهادهم في التنقيب عن قرائن التقابل أو المخالفة بين تلك المظاهر المتشابهة[5]، وفيها تكمن بعض حلول رفع «الالتباس».

---

(1) إن خاصيتها الشفوية هي التي أملت عليهم العناية بمسائل "التنغيم" المتصلة بها باعتبارها أحد الحلول في التباسها: من ذلك أن ابن يعيش (-643هـ) والاستراباذي (686هـ) قد خصّصا في آخر كتابيهما المذكورين حيّزا للمسائل الصوتية

(2) مثل التضمين والإيغال والتعريض والتلويح والتعمية والتورية والإشارة والالتفات والمبالغة والغلو والإغراق (في كتاب العمدة لإبن رشيق القيرواني (456هـ) تح: م. محي الدين عبد الحميد دار الجيل ط5-1981-جزآن). ومثل التشابه والعموم والإجمال والإشكال والتناقض والإطلاق والكناية والإيجاز والإطناب (في كتاب الإتقان في علوم القرآن لجلال الذين السيوطي (-911هـ) دار قهرمان – اسطنبول ط 4.1978- جزآن).

(3) من ذلك في كتاب سيبويه: "باب اللفظ للمعاني" و"باب ما يكون في اللفظ من الأعراض" و"باب الاستقامة من الكلام والإحالة" (ج1-ص24-25). ومن ذلك في كتاب الخصائص لابن جني (392هـ): "باب في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى" (ج1-ص 280) وباب في تجاذب المعاني والإعراب" و"باب في التفسير على المعنى دون اللفظ" و"باب في الأشباه من حيث يغمض الاشتباه" (ج2-ص 158إلى 331)

(4) يمكن أن نعتبر كتاب "الأشباه والنظائر في النحو" للسيوطي مدونة كبيرة في مظاهر التشابه تلك (خاصة جزءيه الثاني والثالث)؛ وهو فيها تشابه يشمل: اشتراك بعض المعاني الاشتقاقية في الوزن، واشتراك بعض المعاني التصريفية في الصيغة، والوجوه والنظائر، وتشابه معاني بعض الوحدات النحوية، وتشابه في سلوك بعض أقسام الكلام، والتشابه بين بعض المعاني النحوية الخاصة أو العامة"

(5) يمكن أن نعتبر كتاب "مغني اللبيب" لابن هشام من المدونات المتحرية في الوقوف عند قرائن المخالفة تلك، من ذلك تأكيده في الجزء الثاني منه على: مبدإ الإعراب ومبدإ حفظ الرتبة ومبدإ المطابقة. ووجوب الإظهار أو الإضمار ووجوب التذكير أو التعريف ووجوب الذكر أو الحذف ووجوب الفصل أو الوصل، واشتراط الجمود أو الاشتقاق واشتراط الإبهام أو الاختصاص، واشتراط الإفراد أو التركيب واشتراط الوصف أو عدم الوصف

لا شك إذن في أن مشكلة «الالتباس» كانت موجها جوهريا – مباشرا أو غير مباشر – للنزعة التعليمية في أبحاث النحويين العرب القدامي، وهم واعون بتلك النزعة بلْ يُصرّحون بها تحت عناوين تعليمية مثل "أمن اللبس" أو "جهات الاعتراض على المُعرب" و"كيفية الإعراب" (ابن هشام –مغني اللبيب، الجزء الأول منه بأكمله).

وتكاد المدونة النحوية القديمة – مصدر بحثنا هذا- تكون كلّها متجهة تلك الوجهة التعليمية بدءا من كتاب "الكتاب" لسيبويه (-180هـ)، وكذلك "أصول" ابن السرّاج (- 316 هـ)، وخصائص ابن جني (-391هـ) و"العوامل المائة" للجرجاني (-471هـ) و"شرح المفصل" لابن يعيش (-643هـ)، و"شرح الكافية" للاسترباذي (686هـ) و"مغني اللبيب" لابن هشام (- 761هـ) و"الأشباه والنظائر" للسيوطي (-911هـ)، وتمتدّ تلك النزعة التعليمية في دراسة اللغة إلى العصر الحديث في المشرق العربي: حيث تناول "تمام حسان" مثلا موضوع «الالتباس» من زاوية تطبيقية معيارية بحتة[1].

فقد حاول أولئك اللغويون العرب أنْ يصوغوا فرضيات واضحة المعالم حول ظاهرة «الالتباس»، بالإجابة عن أسئلة منهجية مثل:

- كيف نميز «الالتباس» عن مظاهر لغوية أخرى كثيرة تجمعها خاصية التعسر التأويلي؟
- ماهي صلات «الالتباس» بظواهر الوجوه والنظائر (في المعجم وفي التركيب) ؟
- ما هيّ مستويات التحليل اللغوي التي يمكن أن نصف من خلالها مظاهر «الالتباس»؟
- ماهي الوسائل اللغوية التي يمكن أن يلجأ إليها "المُحلّل" لرفع ذلك «الالتباس»؟
- إلي أي حدّ يمكننا أن نراعي دور السياق المقامي في الانتباه إلي بعض مظاهر «الالتباس» ورفعها؟...

---

[1] في مصنّف "اللغة العربية معناها ومبناها": الكتاب الأمّ لـتمام حسان الجامع لغالبية آرائه

لكنّ التمشي المنهجي الذي سلكوه لم يكن بالقدر الكافي من التماسك المفهومي والانسجام الاصطلاحي[1]. وبناء على ذلك كتبتُ أطروحة في هذا الموضوع اقترحتُ فيها فرضيات واضحة المعالم في «الالتباس» يمكن أن ترهف وَصْف أسلافنا للمعطيات الاستعمالية وتزوّده بجملة من الأدوات المنهجية المتماسكة، كما تبنيتُ في أطروحتي نفس أهداف الباحثين الغربيين في هذه الظاهرة (مع تطبيقها على اللسان العربي)، وهذه الأهداف تدور باختصار حول محورَيْن هما:

- محاولة ضبط مفهوم دقيق و شامل للالتباس في اللغة العادية. وتمّ بالفعل ضبط ذاك المفهوم بالاستناد إلى واقع شبه محسوس في اللغة العادية هو واقع "الاشتراك اللفظي" Homonymie.
- والمحور الثاني هو تفصيل القول في المظاهر المختلفة لوجود «الالتباس» في اللسان العربي. وقد تمّ تفصيل تلك المظاهر بحصرها في مستويات التحليل التالية مرورا من أكثرها سطحية إلى أكثرها خفاء: المستوى الخطي والمستوى الصّوتي والصرفي والمستوى المعجمي والمستوى التركيبي.

---

(1) من شواهد الخلل المفهومي والاصطلاحي عند القُدامى نذكر:

(ا) أنّ مصطلح "المُعْرِب" - أيْ المبتدئ في تعلم صناعة النحو - يمكن أن يؤوّل تأويلا مزدوجا من زاوية نظر الدراسات الحديثة حول «الالتباس»: فيُحيل إلي ما يُسمّى بـ "الباث" أو إلي ما يُسمّي بـ "المتلقي" فالأول يعرب عن "قصده" والثاني يحلل ذلك القصد نحوا ودلالة بالوقوف عند معانيه، وقد عالج السيوطي مسألة القصد وطرفيْها في أحد كتبه المعروفة

(ب) لكنهم لم يقفوا طويلا عند مختلف الصّيَغ الممكنة لوجود «الالتباس»؛ أي: «الالتباس المحتمل» و«الالتباس الفعلي» و"المسكوت عنه"، وهي صيغ انتهتْ إليها البحوث الغربية بعد مراعاة للسياق الذي يرد فيه «الالتباس»: ذلك أن كل متوالية ذات حجم أقلّ من الجملة لا يمكن أن تكون إلا محل التباس احتمالي ولا يمكن الحديث في شأنها عن التباس فعلي إلا بعد تحليل الجملة كلها، أما "المسكوت عنه" فلا يعود إلي الآليات اللغوية بل هو يتولد في وضعيه خطابية معينة ويُرفَع بعد التنبه إلي مكوّناتها.

(ج) ثم إن ظواهر "الاشتباه و الإشكال والاتساع والإخفاء" عندهم حتى وإنْ تلبّستْ بتعابير لغوية فإنها تبقى متعلقة بالخطاب المنجز، أما ظاهرة «الالتباس» فهي تتصل بنظام اللسان نفسه متمثلا في الآليات التي بواسطتها تقترن الدلالات في اللغة بالعلامات وبتوليفاتها .

1- ضبط مفهوم دقيق و شامل للالتباس :

إنّ مصطلح «الالتباس» – في تناوله الأوّلي – مشحون في الأدبيات المذكورة آنفا بعدّة معان متراوحة بين الموضوعية والذاتية أي بين النزعة العلمية التقنية والنزعة غير التعليمية العفوية. وكان لا بدّ علينا من جعله مفهوما لغويّا، لكنّ الكُتّاب الغربيين أنفسهم كثيرا ما لا يُصرّحون بتعريفاتهم في كتاباتهم، نستثني من هؤلاء ن. شومسكي في كتابه الأوّل Structures syntaxiques (1957) حيث أصدر تعريفا صريحا وضيّقا للالتباس اللغوي بالاستناد إلى واقع حسّي وشائع هو واقع "الاشتراك في البنية" Homonymie de construction (P 98)، وطرافة شومسكي تكمن في أنّه عمّم ملاحظة ذاك الواقع على جميع مستويات التحليل اللغوي، فهناك اشتراك صوتي (P 99) واشتراك صرفي (P 99) واشتراك مركّبي (P 99) واشتراك تحويلي (P 101) وكلّ منها قد ينتج عنه التباس أثناء التحليل الفعلي لتلك المستويات، لذلك لم يخرج «الالتباس» في الأدبيات التوليدية عن أن يكون إمّا التباسا في المعجم أو التباسا في البنية السطحية أو التباسا في البنية العميقة.

هذا التعريف لمفهوم «الالتباس» ومستوياته هو تعريف دقيق وصارم، وهناك تكمُن بساطته وقابليته لتوسيعه واستثماره من جهة اللغويين بعد سنة 1957، وكان قطب الرّحى في التوسيع اللاحق لمفهوم «الالتباس» ومستوياته هو تغليب فرضية شيوع التعدّد المعنوي Polysémie في اللغة العادية على فرضية شيوع الاشتراك اللفظي Homonymie، وقد تَـواكَبَ ذلك مع تراجع المنوالات النظرية المتفاصلة للغة Les modèles discrets لحساب المنوالات المسترسلة لها Les modèles coutinus.

وقد اخترتُ من هذه المنوالات النظرية المسترسلة للغة منوال روبير مارتن باعتبار وجود مزيتيْن في هذا المنوال – بالنسبة إلى أطروحتي – هما:

- إقراره لتعريف «الالتباس» على أساس واقع "الاشتراك اللفظي" Homonymie.
- اعتباره أنّ ما ينتج عن واقع "التعدّد المعنوي" Polysémie ليس لبسا بالمعنى الضيّق للمصطلح بل هو في باب آخر أطلق عليه مصطلح "المسكوت عنه" le non-dit.

وهكذا كانت وجهة نظر مارتن للالتباس مسايرة للحسّ المشترك الذي يحدس بأنّ وصف «الالتباس» ومعالجته لا يستقيمان إلاّ بالاستناد إلى واقع حسّي متفاصل هو واقع الاشتراك اللفظي حيث يفترض المحلل أنّ معالجة «الالتباس» لن تتخذ إلاّ صياغة واحدة هي «لهذا التعبير الملتبس إمّا هذه القراءة أو تلك دون تداخل أو تقاطع بين القراءات المختلفة لذاك التعبير».

أمّا ظاهرة "المسكوت عنه" فإنّ لها حسب روبير مارتن فرعيْن: فرع دلالي يتصل بتحليل الجملة وفرع تداولي يتصل بتأويل "الملفوظات" énonces أثناء الاستعمالات المتلوّنة، لذلك فهي تقتضي في وصفها منوالا مسترسلا تكون من جملة مستنداته واقع التعدّد المعنوي Polysémie في اللسان أو واقع الإبهام le vague في اللسان. وستتخذ معالجة المتلقي للمسكوت عنه وقتها صياغات مثل «لهذا الملفوظ في هذا السياق أو في هذا المقام هذه الدلالة signification أو تلك، ولنفس هذا الملفوظ في سياق آخر أو مقام آخر دلالة أخرى قد تكون متداخلة أو متقاطعة مع الدلالة الأولى».

2- المظاهر المختلفة لوجود «الالتباس» في اللغة العادية:

بناء على التعريفات السابقة صنف هؤلاء الغربيون مظاهر«الالتباس» إلى أصناف تبعا لوجهات نظر:

- بعضُها نحوي في «الالتباس الصرفي و المعجمي والتركيبي»
- وبعضُها دلالي في «الالتباس الحملي والدلالي»
- وبعضها تداولي في «الالتباس التداولي».

واقترحتُ في أطروحتي مسحا منسقا لأهمّ الشواهد التي رأتْها مصادرنا العربية القديمة والحديثة ملتبسة على مختلف مستويات التحليل، ونقدتُها من هذه الزاوية بناء على الإطار النظري الآنف الذكر، كما نظرتُ في الوسائل التي رأتها تلك المصادر ناجعة في معالجة ذلك «الالتباس». وميزتُ في كلّ ذلك بيْن ما يمكن وصفه لسانيا و يتصل بالآليات اللغوية المولدة للالتباس وبين ما يمكن وصفه تداوليا و يتصل بالآليات الإحالية المرجعية

وهي ذات طبيعة غير لغوية أحيانا. وقد كانتْ الشواهد التي اعتمدتُ عليها في التحليل مستقاة من آثار هؤلاء اللغويين العرب، فإذا لم أعثر عندهم على مطلبي عمدتُ إلى ترجمة الشواهد عن بحوث الغربيين المذكورين، خصوصا إذا كانت الظاهرة المستهدفة مشهودا على وجودها في اللسانيْن، وقد عمدتُ في حالات أخرى إلي النظر في الشواهد الحية المأخوذة من مؤلفات أدبية أو صحفية...

الحاصل أنّ هناك بين القُدامى والمُحدثين اختلافا وتكاملا في المنطلقات المنهجية في خطّ مسترسل من النزعة التعليمية المعيارية عند النحاة القدامى[1] إلى النزعة العلمية الوصفية عند المُحدثين، وقد حاولتُ جهدي إظهارها في الأطروحة من خلال وصف ظاهرة الالتباس:

- فمن زاوية نظر النحاة القدامى أضاءتْ أطروحتي كثيرا من مشاغلهم حيث صرّحتْ بما بقي ضمنيا في مصنفاتهم وصاغتْ في شأن «الالتباس» معالجة ليست غريبة أو مسقطة على المنوال النحوي الذي صاغه أسلافنا للسان العربي لأنّ الأقوال الملتبسة هي جزء لا يتجزأ من المعطيات القولية المتداولة على ألسنة الناس في بيئتنا، وإذا كان ذلك المنوال النحوي القديم يدّعي الواقعية فلا بدّ أن يكون قادرا على إعطاء الوصف المناسب لهذا الصنف من المعطيات.
- أمّا من زاوية نظر اللسانيين المحدثين فقد ساهمتْ أطروحتي في التعريف ببعض النظريات اللسانية الغربية في موضوع «الالتباس» تحديدا. ولا يخفى ما في ذلك التعريف من صعوبات تتصل بالمفاهيم الموظفة في تلك النظريات أو بالمصطلحات الكثيرة المتداخلة أحيانا. لكن تلك الصعوبات لم تحُلْ دون تذليلها لاستثمارها في إثراء منوال النحو العربي المعروف بليونته الكبيرة في الإحاطة بالمعطيات الاستعمالية المتجددة عبر الخطّ الزمني.

---

(1) غلب المشغل التطبيقي– عند أسلافنا – على المشغل التنظيري، ويعود ذلك إلى التزامهم الضمني بقاعدة 'اعتبار علم النحو من جملة علوم الآلة الخادمة لعلوم الفقه والتفسير'..

قائمة المراجع – ترتيب ألفبائي:

1- المعاجم:

- التهانوي – محمد بن علي (– 1158 هـ). كشاف اصطلاحات الفنون – تح: أحمد حسن بسّج – دار الكتب العلمية – بيروت 1998، ط1.
- الجرجاني – الشريف علي (– 816 هـ). التعريفات- تح: عبد الرحمان عميرة- عالم الكتب- بيروت
- الكفوي – أبو البقاء (– 1094 هـ). الكليات – إعداد: عدنلن درويش ومحمد المصري- دار الكتاب الإسلامي-القاهرة 1992، ط2. 1987

2- سائر المراجع:

- ابن جني – أبو الفتح عثمان (– 392 هـ). الخصائص- تح: محمد علي النجار- الهيأة المصرية للكتاب- القاهرة 1985.
- ابن هشام – جمال الدين (– 761 هـ). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب- تح: م. محي الدين عبد الحميد- المكتبة العصرية- بيروت 1999.
- الاستراباذي – رضي الدين (– 686 هـ). شرح كافية ابن الحاجب – إعداد: إميل بديع يعقوب- دار الكتب العلمية- بيروت 1998، ط1
- أبو حيان الأندلسي – محمد بن يوسف (– 745 هـ). ارتشاف الضرب من لسان العرب- تح: مصطفى أحمد النمّاس- مطبعة المدني- القاهرة 1987، ط 1.
- البَطَلْيَوْسي – ابن السِّيد (– 521 هـ). الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم- تح: محمد رضوان الداية- دار الفكر- دمشق 1981، ط 3.
- الجرجاني، الشريف علي- التعريفات – تحقيق عبد الرحمان عميرة –عالم الكتب- بيروت-لبنان 1987

- الزيتوني (كمال) :
- ظاهرة الالتباس في اللسان العربي- عالم الكتب الحديث - إربد- الأردن-ط1-2013
- "مفهوم الالتباس من وجهتي نظر الأصوليين والنحاة" - مجلة "علامات" المغربية- العدد 38 – سنة 2013 صص 132.-139
- "في سبيل منطق للمعنى : نسبية قيمة الصدق المنطقي في اللغة الطبيعية"- مقال معرب عن روبير مارتن- ضمن كتاب "إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية" -الجزء1- بيت الحكمة- تونس2012-صص469-497
- "الجذور المعجمية لملكة التحليل" – مقال مؤلف ضمن كتاب جماعي "التداولية:ظلال المفهوم و آفاقه"- سلسلة "دراسات لسانية" – دار عالم الكتب الحديث- ط1- الأردن 2014
- أصل اللغة بين النحاة والمتكلمين – حوليات معهد اللغة العربية- المدينة المنورة- ديسمبر 2016- ص41.
- "الالتباس في اللسانيات العربية الحديثة"- مقال مؤلف ضمن كتاب جماعي "اتجاهات اللسانيات العربية الحديثة "- سلسلة "دراسات لسانية" – دار عالم الكتب الحديث- ط1- الأردن 2015
- "الالتباس النحوي في نظرية المناسبة "- مقال مؤلف ضمن كتاب جماعي "النص والبحوث العرفانية"- دار عالم الكتب - ط1- لبنان 2016
- "تعريف بنظرية روبيرمارتن في الدلالية المنطقية "- مقال مؤلف ضمن كتاب جماعي "المعالجة الآلية للغة "- دار محمد علي الحامي- ط1- تونس2017
- السكاكي – أبو يعقوب (- 626 هـ). مفتاح العلوم- تح: نعيم زرزور- دار الكتب العلمية- بيروت 1983.
- سيبويه – عثمان بن قنبر (- 181 هـ). الكتاب- تح: عبد السلام محمد هارون- دار الجيل- بيروت- د.ت، ط 1.

- السيوطي – جلال الدين (- 911 هـ). الاقتراح في علم أصول النحو وجدله- تح: طه عبد الرؤوف سعد- مكتبة الصفاء- القاهرة 1999.
- الصبّان – محمد بن علي (- 1206 هـ). حاشية على شرح الأشموني على الألفية- مكتبة دار إحياء الكتب العربية- القاهرة د.ت.
-

المراجع باللسان الفرنسي:

- Fuchs (Catherine) (édition).
- Les ambigüités du français- Ophrys- Paris 1996.
- aspects de l'ambigüité et de la paraphrase dans les langues naturelles- Peter Lang. 1985. (P. 7-36).
- Martin (Robert).
- Pour une logique du sens – PUF – Paris 1992.
- Ambigüité، indécidabilité et non-dit، publié dans : Fuchs 1985 (P. 143-146).

Dictionnaires

- Ducrot (Oswald) et Schaffer (J.M).
- Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage – Seuil – Paris 1995.



التقابلية من التحسين إلى اصطناع النموذج
المسارُ المسْلوكُ والأفق المنْتَظَر

أ.د/ محمد بازي

كاتب وباحث أكاديمي من المغرب

تقديم

نحاول في هذا المقال المختصر تقريب تأويلية التقابل للقارئ العربي، من داخل نسقٍ معرفي جديدٍ مُكَمِّلٍ للذي حصل فيه نسج طِرازِها النظري ومنوالها الإجرائي. وبإمكانِ الباحث المختص أن يقف على نِتاج التطورات المعرفية لهذا المقترح في ثلاثة كتب سابقة: **"نظرية التأويل التقابلي: مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب"**[1]، و**"البُنى التقابلية: خرائط جديدة لتحليل الخطاب"**[2]، و**"تقابلات النص وبلاغة الخطاب"**[3]، وهي تُقَدِّم صورة كاملة عن التطور الذي عرفه هذا **النموذج التأويلي**، وفيه تأكيد لما ندعو إليه من بناء مشاريع معرفية تقوم على استثمار نقط القوة في تراثنا البلاغي من منظورات تجديدية تستأنس بما فيه، وتعمل على اصطناع نماذج حداثية.

تقدم لك الفقرات التي تلي بعض مَعالِمِ تأويلية التقابل ومُوجِّهاتِها وأسئِلَتِها وقلقها وقَلَاقِلها وآفاقها[4]، على سبيل التذكير والتعريف من أجل مزيد من التأمل والمساءلة المعرفية المعمقة، مؤمنين أن الحقائق المعرفية هي الناشئة بفعل الصقل والتأمل ومداومة النظر،

---

(1) محمد بازي، **نَظَرِيَّةُ التَّأْويلِ التَّقابُلي، مُقَدِّماتٌ لِمَعْرِفَةٍ بَديلَةٍ بالنَّصِّ والخِطاب**، منشورات ضفاف/ بيروت، ومنشورات الاختلاف/ الجزائر، ودار الأمان/ الرباط، 2013.

(2) محمد بازي، **البُنَى التَّقابُلِيَّة، خَرائِطُ جَديدَةٌ لتَحْليلِ الخِطاب**، دار كنوز العلمية، عمان، الأردن، ط1، 2015.

(3) محمد بازي، **تقابلات النص وبلاغة الخطاب، نحو تأويل تقابلي**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010.

(4) يرجى العودة للكتب المشار إليها لمعرفة الأسس الفلسفية والبناء النظري المدقق لمقترح التقابلية، وسنكتفي في هذا الفصل بإثارة الانتباه إلى المنجز وبعض عوائق التلقي الكائنة والممكنة.

وأكثرها قوة ما آمن به المجتهد، واقتنع بحقيقته، ودعمته التجربة والأمثلة، وانسجمت فيه المقدمات مع النتائج، واتضحت الأدوات والمسارات، وظهرت الثمرات.

أولا: تواجُه الأحوال

دفعتنا أسئلة التأويلية العربية والإسلامية، إلى فحص مفهوم "التقابل" الذي اعتبرته البلاغة القديمة من التحسينيات القولية، لكن نظريتنا التأويلية تعده من الأسس الذهنية العميقة المؤسسة للخطاب، ثم بعد ذلك من المداخل الكبرى لتأويله، وقد اكتملت بعد محطات تجريبية كثيرة صورته داخل نسق سميناه "النموذج التقابلي"، تتعلق به مفاهيم وصفية كافية، وتسنده منهجية واضحة في العمل قابلة للتطوير والحوار والمساءلة. ونحسب أن مثل هذا المنجز سيفتح باب الاجتهاد لاقتراح أنوال تأويلية أو بلاغية جديدة تؤمن بالتطوير والتجاوز، لا حصر الجهد في اللوم والبكاء على الأطلال البلاغية.

تنطلق فلسفة التأويلية التقابلية من التواجه المؤتِلف أو المختلِف الذي هو قوام الحياة المادية والمعنوية التي تحيط بنا، حيث يتحرك الناس داخل هذه التواجهات دون أن يعيروها اهتماما، رغم أن حيواتِهم تنتظم بها في سائر الأحوال والمقامات ائتلافا واختلافا، صراعا وتفاهما، من الميلاد إلى الممات. ولأن الإنسان مَدْعُوٌّ إلى تَدَبُّر الكون المحيط به، والتساؤل عن سر بدائع نظامه، فإنه يحرك تلقائيا البُنى الذهنية المتواجهة / المتقابلة لمعرفة الشَّيْءِ بسببه أو نتيجته، بأوَّلِه أو آخره، بظاهره أو كينونَتِه، بحقيقته أو زَيْفِه.

الكَون من حولنا مبين وبليغ يتكلم صامتا؛ فالسماء حياة الأرض، والضياءُ عدو الظلام، وفَرَس النهار يعدو مقابلا فَرَس الليل، والشمس تجري لمستقر لها دون أن تدرك القمر، وكُلٌّ في فَلَكٍ يسبحون... وفي القرآن الكريم آيات تَسْنُد أطروحةَ التقابلية في أبعادها التناظرية، والتناقضية، الكلية والجزئية، وغيرها من العلاقات والإمكانيات. قال الله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

---

(1) يس، 36.

هذا الخطابُ وجه زمن الدعوة المحمدية إلى أمة غير مُدركة لخفايا الكون مثلما يسمح لنا اليوم العلم بإدراكه، كما أن ما لم يدركه العلم إلى الآن يظل مما لا نعلم، إلى أن يُراد له الانكشاف؛ فالأزواج المتقابلة من الحقائق البيِّنة في الحياة مما يعرفه عموم الناس، ومنها ما يعلمه العلماء في كل تخصص علمي دقيق. و(**مما لا يعلمون**) أي مما لا يُدركون على وجه التفصيل[1]، ومما خفي عنهم من أسرار الزوجية، وهي معرفة لا تُتاح للناس بوجه واحد على تفاوت الأزمنة، بل منها ما يظل سرا يعلمه الله تعالى وحده. الزوجية يدركها الجميع، ولكن التفاوت حاصل في الكيفيات والعلاقات والتفصيلات، وفي الآية استدلال على انفراد الله تعالى بالخلق، وأنه لا ينبغي أن يُشْرَك به[2]، وفيها بيان لحقيقة الزوجية في المعلومات من حقائق النبات والإنسان، وفيما لا نعلم.

تؤكد الآية الكريمة على التواجهات الثنائية التي عليها المخلوقات، أما وحدانيةُ الله تعالى وعظمتُه وقدرتُه في خَلْقه فلا شك فيها. وتؤكد هذه الزوجية في المخلوقات آيات أخرى. قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[3]. وقال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾[4] وحتى لا يظل التقابل محصورا في المنحى الثنائي كما دأبت على ذلك الدراسات الجدلية والسِّيميائية والبنيوية، فقد وسَّعْناه ليشمل الأبعاد الثلاثية والرباعية والخماسية... بين العناصر والمكونات المُدركَة وَفْق أيِّ علاقةٍ يحددها موقع الدارس الخبير أو المؤوِّل البليغ.

في تركيب مكونات الطبيعة عناصر متقابلة يعرفها أهل العلم، وهي تُدرك في مجال الفهم والتأويل بالتصور المضبوط والواضح المقدَّم للتقابل باعتباره جعل عناصر الكون، أو أكوان الخطاب -موضوع الملاحظة والتأمل- متواجهةً (وجها لوجه) بأي علاقة ممكنة؛ ولا يعني التقابلُ التضادَ أو التناقضَ كما قد ينصرف إلى ذلك الفهم الأولي. ثم إن عدم العلم

---

(1) انظر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس، 1984، ج24، ص16.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الفكر، بيروت، ج15، ص26.

(3) الذاريات، 49.

(4) الرعد، 3.

بذلك، أو العجز عن إدراكه لا يعني أنه غير متقابل بوجوه التقابل الممكنة وفق علاقات محتملة، مثل: التضمن، أو الجزئية أو الكلية أو التكاملية، أو الضدية أو الشَّبَهية، أو التباينات اللَّونية والعددية والاتجاهية..مما توصل إليه العلم، أو مما هو قابل للإدراك والتأويل؛ فالذي يستعمل أداة تصوير بالأبيض والأسود سيرى ما صوِّر باللونين فحسب، وينبغي أن لا يطلب أكثر من ذلك، والذي يعتمد مُصَوِّرةً بالألوان سيرى ما صوِّر مُلَوَّنا، ولا يطلب غير ذلك. والذي يستعمل كاميرا ترصد الحركة سيراه متحركا، والذي يرصد التقابلات الشكلية واللونية والعددية سيدرك ما عَلِمَه منه على ذلك النحو متى أدركه وعَلِمَه.

وعندما نعود إلى ذواتنا نجد أن كُلاًّ مِنَّا يعيش تَواجهات كثيرة بينه وبين الآخرين، وأخرى مع نفسه، بين طمأنينته وفِتْنَتِه، بين محبة الخير وكراهة الشر، بين الجمال والقبح في نفسه وفي غيره، بين العمل والكسل، وبين العمل والأمل والأجل، بين مذاق الحنظل في كل ما يُشْقيه، ومذاق العَسل فيما يَشْفيه...وفي خِضم كل هذه التفاعلات المتقابلة فهو يبحث عن الحقيقة، وعن المعنى، معنى وجودِه، ومعنى الحياة من قَبْلِه ومن بَعْده، ومعنى الحياة به أو بغيره، فيما يُسْعِدُه أو يُضنيه، فيما يُبْعِده أو يُدْنيه، وفيما يُدِينُهُ أو يُنْجيه. فكيف يسعد الإنسان المؤَوِّل بمعنى وجوده عبر تَدَبُّر الكون البليغ المتقابل؟

ثانيا : من تقابل الأحوال إلى تَقابُل الأقوال

تتحول البُنى الكونية والوجودية المتقابلة -تقابل الماديات في الكون المادي وتقابل المعنويات في الكون المعنوي- إلى بُنى ذِهنية وتمثُّلية، ثم إلى بُنى لُغوية تنتظم في خِطاباتنا وفق المقاصد والغايات والحالات والتحولات. ولأن التحليل التقابلي للخطاب بإمكانه أن يوقِفَنا على الخطاطات الذهنية الأولية المفترضة التي تحولت إلى رموز، وحروف، وكلماتٍ، وجملٍ، وفقراتٍ، وصفحاتٍ، ومؤلفات.. فإن نِتاج ما انتهى إليه الجهد والنظر في هذا الشأن، أن هناك نسقًا تقابليا نعتبره منشأً سائر الخطابات بلا استثناء كما بيَّنا ذلك بالأمثلة القصيرة والطويلة[1]. ولما تراءى الأمر كذلك ظهرت ملامح أطروحة تقابلية تجد لها من الدعائم

(1) راجع: نَظَرِيَّةُ التَّأويلِ التَّقابُلي، م.م.

القوية في العلم بالنص والبلاغة وعلم اللغة والفلسفة والمنطق والعلوم الحقة ما يجعلها حقيقة علمية تفرض نفسها على المهتمين بعلم الخطاب وعلم التأويل.

ولأن الأمر ليس مقصودا به استنفار جيوش المقاومة النائمة لدى المتمسكين بالمناهج التقليدية، أو استحداث جبهات للتبارز النقدي من غير جدوى، فإن المقابلَ المأمول هو المحاورة، والمساءلة المعرفية التي تنمي التأويلية التقابلية وتغنيها علميا ونظريا وتطبيقيا، أو تقيم مشاريعَ مشابهةً، أو موازيةً، أو مجاورَةً، أو مجاوِزَة.

ثالثا: مُخاتَلات المعنى

التقابلية من الاجتهادات التأويلية الجديدة التي حاولت اقتراح مداخل بديلة لفهم النصوص والخطابات وتحليلها، بناء على فرضيات، واعتمادا على تحققات، وعلى استدلالات نصية وعلمية وواقعية. وكما أن أسرار المهن لا تظهر إلا للخبراء بها، فكذلك الأمر في سائر المناهج وأدوات التحليل. غير أن بعض الباحثين يتسرعون في فهم المقاربة التقابلية في أبعادها الثنائية والثلاثية وما فوق ذلك... ثم يبادرون إلى تطبيقها على النصوص ظانين أن التقابلية قادرة - من غير موقع خبير- على حل مشكلات الفهم؛ فلا بُدَّ من كفاياتٍ تأويليةٍ لدى المؤَوِّل، ومن خبرة بالفهم وإجراءاته ومخاتلاتِه وزوغانِه وتمنعه، ومن معاودة وتكرير. ويجد المهتم بهذا تفصيلاتٍ وتدقيقاتٍ لمسارات منهاجية التقابل في كتاب "البنى التقابلية"[1]، وفيه بيان لأدوار القارئ ومحلل الخطاب في الاشتغال التأويلي.

التقابلية منهاجية لا يعني الفشل في العمل بها أنها فاشلة؛ فالسيارة من غير سائق مُدَرَّب مَرْكَبَة للمخاطرة، وآلة الخياطة من غير محترِف أو محترِفَة عذابٌ للأصابع، والهاتف الذكي بدون استعمال مضبوط يؤدي إلى خسارات مادية أو معنوية فادحة في مستنقعات الخطاب، والحاسوب أداة للمعرفة والتواصل واكتشاف الخير والشر الموجود في العالم، فالعاقل يستعمله فيما يفيد، والجاهل بالإبحار يتبع الموج حيثما أزْبَدَ له أو عليه.

---

(1) م.س.

رابعا: التقابلية خيار منهاجي

المنظور التأويلي التقابلي خيار منهاجي إلى جانب خيارات منهجية كثيرة، على المؤَول أو محلل الخطاب أن لا يلقي بنفسه في مائها قبل المساءلة والتريث، وتقدير العواقب، والنظر في حدود الفعالية والنجاعة؛ فإذا أحضر الرجل إلى بيته عامل كهرباء أو رَصَّاصا وهو غير محتاج لخبرتهما، وُصِف بالبلاهة وسوء التدبير، وربما تم التشكيك في قدرته على التمييز. فلماذا لا يحصل مثل هذا في مجال العمل بالمناهج والمقاربات التحليلية؟!

ربما لأن الخسارات لا يتحمل تكلُفَتَها أحد، وإنما تظهر آثارها فيما يعيشه الواقع النقدي. إن تحصين هذا المجال من أدوار نقد النقد، والنقد المعرفي للنظريات والمناهج، فمن يقوم بهذا؟! وأين هو دور الجامعات ومختبرات البحث العلمي التي نسمع عنها، وَوَفْق أي استراتيجية وأي منهج يمكن تحقيق هذا المطمح؟!

الأمر الآخر الذي ينبغي بيانه هو أن قارئ التقابلية، وما تتضمنه من تطبيقات على النصوص، قد لا يتحقق لديه الضبط المنهجي الكافي أول الأمر، ولا تحريك الأدوات كما ينبغي، ولا تحصيل المتعة المنتظَرَة بالعبور من تقابلات منطلق، إلى تقابلات هدف، عبر تقابلات جِسْرية إلا بتلقي تجربة مباشرة ممن يُحْسِن هذا، وقد جربنا تقديم قراءات تقابلية لفئات متباينة فحصل لديها تلذذ كبير بطريقة الوصول إلى المعنى. إن تحصيل العلوم يقوم على تمهير مدرسي الأدب بكيفيات بناء المعنى؛ فلا تُكتسب المقاربات بمجرد قراءة عابرة وحيدة وسريعة في كتاب وبلا مساعد، وكأن كل مدرسي الأدب مُلِمُّون بعقبات الفهم والتأويل، وما يقتضيه ذلك من استعداد وخبرة ودُربة ومناورات تأويلية عريضة.

خامسا: التقابلية منظار وراءه إنسان

قدمنا في وقت سابق بعض الملاحظات عن القارئ المثالي عند "إيزر"، والقارئ النموذجي عند "إيكو"، وغيرهما من أنماط القراء في نظريات التلقي والتأويل، واقترحنا مفهوم **القارئ البليغ** الذي لا يعتمد بالضرورة التقابلات مِنهاجا ومنوالا، وإنما -كما بيَّنا في

التأويلية العربية- هو "قارئ ذو كفاية افتراضية وتصورية، ومتتبِّع لعلامات النص ورموزه وجمله، وذو كفاية موسوعية تُمكنه من إشباع الدلالة، وذو كفاية استدلالية على مقبولية المعاني المبنية، وذو كفاية تنسيقية تُمكنه من تجميع أفهامه في خطاب تأويلي منسجم ومتسق"[1]. هذا القارئ موجود ومتحقق في كثير من خطابات التأويل المُدَوّنة، وهو الذي حرصتْ علوم القرآن والتفسير على تحديد ملامحه، وضبط شروط عمله، بل تحقَّقَ فعليا في كثير من التفاسير العالمة عند الزمخشري والرازي والقرطبي وابن كثير والقاسمي وابن عاشور، وفي نماذج أخرى من النقد الأدبي، والشروح الشعرية القديمة والحديثة. وكما تحقق بتلك المعايير التي ذكرها أهل الاختصاص في مصنفاتهم، فهو يتحقق بمنوالية التقابل؛ لأن التقابلية تشترط بدورها الكفايات العليا المذكورة التي تستند إلى نتاج العلوم النحوية واللغوية والبلاغية والتاريخية.

بقي أن نبين أن منوال التقابل قد ينطلق أحيانا من معان بيِّنة، ليس لبيان المعنى لأنه في غير حاجة إلى بيان، وإنما لبيان شكل صناعة المعنى وتقسيمه إلى جزئيات وعلاقات، وبيان مجاريه في باب النظم والأسلوب، والوقوف على أسرار الجمال فيه. فإذا حصل أن المؤوِّل لم ينجح في الوصول إليه؛ فإن القفل أحيانا يَعْسُر أن يُفتَح لصاحب البيت ومعه المفتاح، فيلجأ إلى كسر القفل. في نهاية المطاف تكون الخسارة كسْرَ القفل واستبدالَ المفتاح، وربما استبدال الباب لا الشارع بأكمله.

التقابلية منظار، وبدون ناظر قاصد، وعقل عالم وبليغ يظل زجاجة عجماء؛ مثل آلة تصوير فهي في يد الفنان الخبير تصنع الجمال في الصورة، وفي يد غيره مجرد عبء، وآلة صمَّاء للتباهي تتلاعب على صدر حاملها، يُخشى عليها من التَّكسُّر حتى يبلغ كتابُ انكسارِها أجَله.

---

(1) بازي محمد، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم/ بيروت، ومنشورات الاختلاف/ الجزائر، ط1، 2010، ص158.

سادسا: النص المُطاوِع

هل يحدث في مجال النقد الأدبي وعلم التأويل تدريب القراء والمحللين على المناهج كما يُدَرَّب الطيار مثلا على قيادة طائرته؛ فيُبَصَّر بمخاطر مهنته ويُدَرَّس العلومَ المتعلقة بها؟!

لا شك أننا نستهين كثيرا بالتحليق فوق النصوص لمجرد الرغبة في ذلك، وأحيانا نفعل بطائرة من دون طيار، فلا نُقَدِّر العواقب التي تنشأ عن عدم الدِّراية بمخاطر التعلق بالفهم والتأويل بأجنحة ضعيفة تمزقها الرياح بسرعة، لعدم تحصيل العلوم الضرورية اللغوية والبلاغية والصرفية والنحوية والسياقية والجمالية الضرورية للاشتغال بمهام التأويل.

لذلك فإن التأويلية التقابلية **مِنوال منهاجي** يقوم على كفايات عليا ضرورية تحقق ما سميناه **بلاغة التأويل**، وقد ذكرنا في أعمال سابقة الشروط التي تتحقق بها تلك البلاغة[1].

إن المناهج متعددة وأدوات المقاربة كثيرة، وهي متاحة للباحث المتأني الذي يبحث عن المنهج الذي يناسب موضوعه (نص/ نصوص الاشتغال)، والأمر شبيه بمن عنده نوع زراعة في نوع خاص من الحقول، وربما في مكان ضيق، فهو لا يأتي بأي آلة فلاحية للزراعة أو الحصاد كيفما اتفق، وإنما يراعي حاجياته وما يناسب الوضع الذي عليه حقله، حتى يكون ما يقوم به مقبولا وناجعا، فيتفادى الخسارات المحتملة، ونظرات الناس المتشككة...

في الحقل النقدي لا يَعبأ أحد بمثل هذه الحسابات، ولا بالخسارات والمآزق الحقيقية القائمة، فنجد تجريب بعض المناهج على نصوص لا تُطاوِعُ، ونجد تعسفا في استعمال المنظورات والمقاربات أحيانا، مثلما هو الأمر في استعمال السِّيمْيائيات المناسبة للنصوص السردية على النصوص الشعرية، أو إقحام المنهج الاجتماعي في مقاربة نص يَحسُن فيه استثمار الأسلوبية أو المنهج النفسي. يحدث هذا كثيرا بدافع من تحقيق وجود سياسي مأمول، أو الدفاع عن تصور اجتماعي أو ذاتي عبر الأدب، أو في إطار اجتهاد نقدي لا علاقة له بكل ذلك...

ولأن هذه الخسارات لا يتعدى أثرُها الورقَ والمدادَ عادةً، وربما قراء ينسحبون من مجال الدراسة النقدية في صمت وذهول، فإن التساهل في هذا، والتسامح في الحد الأدنى من

---

(1) التأويلية العربية، م.س.



الكفايات التأويلية، ومن تحصيل العلوم الضرورية، ومن المناعة الإبستيمية، والتشاور والإنصات إلى الآخر - قبل الإقدام على تدمير النصوص بالمقاربات - هو ما أدى إلى الوضع الهش والفوضوي الذي عليه درس النقد العربي اليوم، فَقُتِل الأدب بالتجريب والتخريب الاستدلالي، وجبروت الاستعمال المتعسف، أو الافتقار لعلوم الآلة أو غير ذلك.

وتأسيسا على ذلك، فإن المقاربة بالتقابل ليست إلا أداة من أدوات فهم النصوص وتحليل الخطابات، فإذا كان الذي يمسك البندقية لا خبرة له بالتصويب والتهديف، ولا يملك الشجاعة الكافية للضغط على الزِّناد في لحظة الحسم، فسَيلوم بندقيتَه "العمياء" كلما أفْلَتَ الصيد، إذا كان فعلا قد رأى صيدا. والغريب أن هذا النمط من النقد لا يُوجَّه بهذه الجرأة للمنهج السِّيمْيائي -مثلا -الذي له بعض النجاعة في تحليل النص السردي، مع دوران متكرر في ترسيمات نمطية جافة تُحوِّل البنى السردية أحيانا إلى خطاطات عجماء، أو للمناهج الأخرى ذات البعد التحليلي الواحد: اجتماعي أو نفسي أو بنيوي، ولم يُقل مثل هذا للذين يطبقون هذه المناهج بحرفية وبتبعية سافرة.

هكذا، في الوقت الذي نجد "نقاد حارتنا" ينتقدون الاجتهادات المحلية الجديدة، فإنهم لا يقومون بمثل هذا تجاه ما قدمه الغربيون إلا في حالات قليلة جدا، وكأن مقترحات غيرنا لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، بل تجدهم تابعين منقادين ومطبقين حرفيين لجهود غيرهم، ولَيْتَهم يفقهون أن "النضج" الذي وصلت إليه بعض النماذج التأويلية أو النقدية هو نتاج تطورات كثيرة، ساهمت فيها جهود متآزرة على امتداد سبعة عقود أو أكثر. إنهم ينظرون إلى المنتوج النهائي وكأنه نشأ كاملا متطورا، وهو ليس صالحا -لنا ولهم -إلا بمنظور ما، ولموضوع ما، ولغرض ما، وفي زمن ما..

مقابل هذه الغارات على الأقارب دون الأباعد، تَخْفُت الاقتراحات المنهجية في النقد العربي الحديث، وتظل النظريات قليلة، والتأصيل محدود، والتوجس قوي من كل جديد، وميدان التهامس حافل عند كل تجديد. وعندما تسود التبعية والاتكالية والعماء والجمود والتقوقع، ويتم تعييب كل جديد، فمن الطبيعي أن يعرف ميدان النقد والتأويل هذا الركود، ويتزاحم ببابه كل من جاء إلى ميدان التأويلية اضطرارا لا اختيارا.

ورغم كل هذا، لنا اليقين التام أن التأويلية التقابلية بما تقترحه من مبادئ، وإجراءات، ومسارات، ومفاهيم، ونماذج تطبيقية، سوف تحرك هذا الماء الراكد، لأنها تنطلق من مبادئ ذات بُعْد كوني مستخلَصة من علوم شتى، ثم حصل توسيع مجال عملها وتطعيمها برؤيا التقابل، ومنظور التساند المستفاد من التأويليات القرآنية والبلاغة الجديدة.

لذلك، لا بد من إزالة هذه الحُجُب المعرفية والمنهجية الكثيفة التي تتحكم في الدارسين والنقاد ومستعيري النماذج الجاهزة، وتكييف المقترحات الغربية مع الحاجيات المحلية، وإنجاز تكوين تتبعي عن قرب لمدرسي الأدب، وعدم تقييد تدريس النصوص بامتحانات وشهادات ومطالب محددة تجعل تدريس الأدب عملا تقنيا جافا. فضلا عن أهمية استعادة الهُوية قبل كل شيء، والإيمان بقوة العقل التأويلي الإسلامي والعربي، وقدرته على الاقتراح والعطاء، وتحرير تلقي المعرفة من النظرة التقزيمية، ووزن المقترحات الجيدة بميزان الذهب، وتقديم التوصيات لتطوير ما يستحق التطوير، وإيجاد وسائل العمل المناسبة لتعميق منتوجنا المعرفي، وإبعاد المتطفلين على العلم الذين يحشرون أنفسهم فيما لا يدرون؛ لأن النظريات القابلة للحياة تحتاج إلى مناخ علمي مناسب وسليم.

سابعا: النَّص الجُثَّة

هذه عوائق معرفية نثيرها هنا ليعلم المعنيون بصناعة التأويل قراءةً، وبحثا، وترجمةً، وتطبيقا، وتنظيرا.. أننا نعمل في وضع معرفي غير صحي وغير علمي يحتاج رؤى مجددةً عالمةً ومنظَّمة ومترفعة عن كل ما لا جدوى من حضوره في محافل الاجتهاد التأويلي. ثم إنه ليست هناك نماذج نهائية مطلقة، والدليل انحباس النماذج النقدية في حقل الدراسات الغربية مثلا، وهي ليست إلا محطة في رحلة التطورات المنهجية والتأويلية والاختلافات الواسعة بين الاتجاهات التي تمثلها، بل في الأثر الضئيل الملحوظ في تطبيقات الدرس العربي داخل الجامعات، وفي قراءة النصوص الأدبية بالمدارس، بل أدى هذا النوع من التبعية العمياء إلى ميكانيكية عجماء في فهم تلك النصوص، حيث شرع المدرسون بسذاجة وعفوية في قتل الأدب أمام عيون من يتابعهم من الطلبة والمتعلمين. لقد أدى التطبيق المنهجي المقترح في

الكتب المدرسية إلى طغيان الآلية، وإلى اتباع خطوات منهجية مستعارة من نماذج قرائية متباينة في مرجعياتها وأدواتها، **فأضحى النص الأدبي جثّةً هامدَةً للتشريح والتجريب**، بدءا من الفهم السطحي العابر إلى استخراج الحقول المعجمية والأساليب وبيان الأبعاد التداولية؛ فأصبحت المقاربات سطحية عابرة، تطبيقية تقتل الجمال في الأدب. هذه هي النتيجة الحتمية للتطبيق الحرفي وللتبعية المنهجية والفلسفية المفتقرِة إلى المحاورة النقدية، مقابل ضمور الهوية الأدبية والمنهجية في قراءة النصوص وإقرائها[1].

ثامنا: جَدْوى التأويل في عالم عابث

يمكن أن تتعايش النظريات في العلوم الإنسانية والنقد الأدبي، ويمكن أن تهيمن إحداها على الأخرى في مرحلة ما. لكن العالَم لا يُسَيَّر بالنظريات فقط، إذ هي محاولات لتفسير ما يجري فيه، بناء على افتراضات، وتحققات واستنتاجات... ولا حرج عندنا أن تنشأ -بعد بَدْءِ دورة الاقتراح- على أنقاض أطروحة التقابلية أطاريح نقيضة أو مجاوزة.

من المفيد أن تنشأ نظريات كثيرة لتفسير ما حولنا؛ فالحقيقة نسبية في كل مجهود بشري. وما تقترحه التقابلية داخل في ذلك مثل غيره من المقترحات، ولسنا متعصبين لأمر نعتبره نظريا اجتهادا، وقد ثبت عند أهل النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها، ومتى حصل ذلك وأين؟! لكننا - مقابل ذلك- لا نؤمن بأن الكون تُسيره الفوضى، لأن مرجعية بعض المناهج فلسفات عبثية فوضوية وعدمية لا تناسب بلاغة مرجعيتنا الكونية المبنية على الجدوى من سائر الأفعال والأقوال والمقاصد، وعلى نظام الكون؛ وإن كان من فوضى فهي من الإنسان وعبثه وعمائه وجحوده، وعدم إيمانه بحجم مسؤوليته ورسالته الاستخلافية، وعدم تقديره أنه محاسب على كل صغيرة وكبيرة، فليست هناك فوضى، وكل فوضى فهي عبث، والعبث لا يدوم ولا يُعَوَّل عليه، وهو وَبالٌ على مولاه.

---

(1) هذا من باب الاطلاع عن قرب على الطريقة الآلية العقيمة التي يجري بها إقراء النصوص في المدارس الثانوية والإعدادية وفي الجامعات.

تاسعا: الجسور المعرفية

لا يدعي **النموذج التقابلي في التأويل** أنه حقق الكمال والتمام لسعة مجال العمل، وقِلة الأعوان من الخبراء؛ فخلفياته النظرية في حاجة إلى تعزيز من جهة العلوم الحقة لبيان جهات التقابل في علم الرياضيات، وعلم الفيزياء، وعلم البيولوجيا... وفي حاجة كذلك إلى علماء بالفن لبيان الجمال القائم على التقابل- بمعناه الموسع كما ذكرنا- وأدوار التقابل الواعي وغير الواعي في ذلك، وإلى علم الهندسة لبيان قيام الأشكال الهندسية وتخطيط سائر المنتوجات العمرانية والصناعية على التقابلات والتواجهات، وأدوار المنظورات التقابلية. تحتاج النظرية المقترحة بلا شك إلى دعم كل هؤلاء، فضلا عن الحاجة إلى مختبرات أكاديمية لتحقيق كل هذه الحاجيات، تنطلق من علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي والنظريات العصبية والبلاغات الرقمية الجديدة التي ستفتح له مجالا حقيقيا للتطور والاغتناء والفعالية.

خاتمة

أ- المأمول -بعد هذا وفي غياب مناهج ذات قوة اقتراحية مجدِّدة عالميا وحضور جاهزية عالية للمعاول والبنادق- عدم الاستهانة بما يُقدمه المجتهدون أو الاستخفاف به، وإنما الإنصات إليه بعمق، وتقدير الإشكالات المتعلقة بصناعته، والمشاركة قدر الإمكان في دعمه إبستيميا من جهة **فلسفة العلوم، ونظرية التنظير، وعلم التأويل، ومناهج النقد، والتطبيق النقدي، ونظرية النماذج، وبيداغوجيات النقل الديداكتيكي للعلوم والمعارف**... وما أحوج المجتهدَ أن يسمع صوتا مؤازِرا يقول: ألا يَحْسُن في هذه النقطة أن يُفعَل هذا أو هكذا؟ حبذا لو تم الأمر بهذا الشكل، ستكون النتيجة أحسن. ماذا لو جرَّبنا هذا؟ وغير ذلك مما يسمح بتعزيز الجهد، وتشجيع المقتَرح. وأما الناقد المتسرع فيقول: لا فائدة من هذا، أو هذه بلاغة سَلفية، أو مغامرة نظرية، أو.... ثم يَحُكُّ قَفاهُ ملتفتا وهو يتمثل الأمثال. ولا يستطيع هذا المتعجل تقديم الأبدال، ولا النظر في مرآة الجدال، وإنما يحسن نزع لبِنَة يراها هو – بما يرضي مزاجه- فاسدةً في الجدار، دون أن يستطيع تعويضَها، أو إصلاحَها بأي حال من الأحوال.. فأي فائدة

تُرجى من مثل هذا وهو لا يتجرأ الوقوف أمام مرايا التأويلية الكبرى مُسائلا نفسه: ما الذي يمكنني تقديمه؟! أليس حَرِيا بي أن أحترم جهود المجتهدين، وأن أكف عن ادعاء المدعين، وعن وضع العِصي في عجلات المسافرين؟!

هذا الصنف موجود بيننا وقولُه مثل رَماد نثره ناثِرٌ يلهو في نهر جارٍ، ثم مضى لا يلتفت..فأنّى يُلتَفَتُ إليه..

ب- يحتاج تقويض نظرية ما إلى حجم الجهد المعرفي والتحريري الذي بُذل في بنائها، وربما أكثر؛ فلا يستطيع النافخ أن ينفخ من بعيد على الموج فيرتد في البحر حائرا، ولا يستطيع الناظر أن يخفي السحابَ بنظرة شَزْراء، أو بكظم الغيظ، أو التأفف والتنكر أو التثاؤب... عندما يتم الاطلاع على مجمل ما يقدمه المشروع التأويلي التقابلي يحصل- أحيانا- ما يشبه النقد بطريقة انتقائية لا تُقَوِّم أطروحته برمَّتها، في نقط القوة ونقط الضعف المحتملة، وإنما تتعقب ما بدا أنه مَواطن القصور، وليت ذلك يتم من موقع إبستيمي عارف ودقيق، ومن زاوية شمولية لا تقف عند الجزئيات، فإن ذلك مما يثلج الصدر لأنه يقوِّم المعرفة وينتقدها من موقع معرفي مناسب.

ج- التقابلية شبيهه بكرة ثلج أصلها قطرات ماء تجمدت، ثم تدحرجت فكبُرت، ثم تحولت إلى جبل بارد وجامد يُبْرِدُ المكان والعقلَ والروحَ والقلب، ثم يتحول بالدفء والحرارة إلى ماء يجري في البراري فيسقي الحرث والنسل. وقد حدث هذا بقوة الاحتكاك **بمقولة التقابل الكوني، والتقابل اللغوي النسقي في القول**، ثم المراجعة النقدية الصارمة، والبحث والمساءلة عن الذات في المعرفة، وعن المعرفة في المرجعية. وكان الحبل طَوال ذلك ممدودا متينا ساخنا وحارقا لِما يتعلق به من أثقال النهل من بئر التراث العميقة الصافية والباردة. وقفنا على شفير هذه البئر مثلما وقف آخرون على غيرها فلم نُرْخ هذا الحبل الحارق، وأَمْرُنا رَفْعٌ وجَرٌّ واستِقاء، ولأننا ذُقنا ماء آبار العلوم التراثية العذبة الصافية قررنا أن نملأ قِرب كل العابرين والمستَقين، وأن نبني مَوْرِدا للشاربين والمرتادين. وكذلك كان، ولعله في الإمكان خير مما كان.

فاعلية الذات وحركة حضورها النصي

(بسط معرفي)

أ.د ايمان محمد ابراهيم العبيدي

كلية التربية – ابن رشد للعلوم الانسانية

جامعة بغداد

تعددت زوايا النظر الى النص الادبي وتنوعت دراسته تبعا للمناهج التي حددت زوايا النظر بما يتناسب وطروحاتها الفكرية واسسها الجمالية، فكل منهج له خصوصيته القرائية التي تبنّاها ليغاير بها المناهج الاخرى، اذ غالبا ما يظهر المنهج على اعتاب مناهج اخرى مغايرة لوجهته، الامر الذي جعل وظيفة النقد الأدبي ترتهن بالقدرة على إنتاج المعرفة – معرفة بالنص الأدبي –، وهذا يعني أن النقد الأدبي هو نص ثانٍ، لكنه يختلف عن النص الأدبي المدروس في كونهِ يحاول أو يؤسس لعناصر المعرفة في هذا النص[1].

تصنف المناهج النقدية الحديثة وفقا لرؤاها وعوامل صيرورتها و ديمومتها على ثلاثة: (المناهج الخارجية، المناهج الداخلية، نظرية القراءة والتلقي).

ظلت المناهج الخارجية مسيطرة على ذهن الناقد ردحا من الزمن، صب النقاد اهتمامهم فيها على خارج النص فنالت الظروف الاجتماعية والسياسية والنفسية جل اهتمامهم، الامر الذي غيَّب فيها الوقوف على جمالية النص، او البحث في خصوصيته اللغوية والمتعة التي تمنحها لقارئه، فأتت المناهج الداخلية ثورة على المناهج الخارجية، لتعطي للنص سلطة الحضور والتميز، فصبت اهتمامها على النص وطبيعة تكوينه، الامر الذي جعلها تطلق رصاصة الرحمة على كل اهتمام خارجه، فأعلنت موت المؤلف مثلما قوضت

---

[1] ينظر: البحوث اللغويّة والأدبية (الاتجاهات، المناهج، الإجراءات)، هادي نصر، دار الأمل، الأردن، ط1، 2005م، ص 132.



سلطة الخارج النصي، او كل ما يخص نشأت النص وظروف تشكيله السياسية والاجتماعية.. فاتهمت بالتعالي على الذات الانسانية، لأنها لم تهتم بالمنتج الاول (المؤلف) والمنتج الاخر المتنوع (المتلقي).

وهذا ما اعطى فرصة لتأجيج ثورة على تلك المناهج التي اهملت (الذات مبدعا ومتلقيا) فجاءت المناهج التي تهتم بالذات، فوجهت اهتمامها صوب المتلقي وطبيعة فهمه للنص فجاءت نظرية القراءة والتلقي لتعيد التوازن الى المحاور الثلاثية في عملية الاتصال (المرسل، الرسالة، المرسل اليه)، حين اعادت الاهتمام بالمتلقي بوصف المبدع متلقيا ايضا تأثر بنص اخر او صورة من صور الحياة فتحول تأثيره هذا إلى نص آخر – هذا ما سنبسطه فيما يأتي-.

النص والمعنى

لاشك ان المعنى يرتبط بالوجود إذ يُفسَّر بحسب الذات ورؤيتها المدارية له وفيه، فيشكل النص انعكاسا لمعنى من معاني الحياة على مرآة الذات، مما يعني اننا بازاء فهم ذاتي للموجودات الكونية التي تتبلور في مجموعة المعاني التي تصنعها اللغة، ولان النص يسعى ليختط لنفسه موقعا في ذلك الوجود فان عملية فهمه وتمثل معانيه يرتهن بالذات وعلاقتها بمحيطها، وذلك ما اشارت اليه نظرية القراءة.

تسعى نظرية القراءة إلى أن يكون موقف القارئ اتجاه النص موقفا جمالياً يتيح له امتلاك سلطة تقرير المعنى بعد أن عملت البنيوية على أن يمتلك النص هذه السلطة، فقد اهتمت هذه النظرية بالتفاعل بين القارئ والنص وأدخلتهما في علاقة جدلية مستمرة[1]، وجعلت هذا التفاعل حيوياً في إنتاج المعنى الذي لا يكوِّنه النص وحده بل يدخل في قوامه ما يضيفه القارئ للنص.

---

(1) ينظر:المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي، تر: د. يوئيل يوسف عزيز: 34.

فمن المسؤول عن صناعة المعنى؟

القاريء أم لغة النص؟

تبدأ علاقة القاريء بالنص بعد ان تنتهي علاقة الكاتب به، فتنشأ بين المتلقي والنص علاقة تكاملية قائمة في الاضافة والتجدد، تتم من خلالها اضفاء وتسخير بعض العناصر الذاتية للنص، فيتحول المعنى الذي ربما اراده الكاتب محددا الى معاني غير محددة - بحسب علاقة الذات الاخرى الداخلة بوصفها متلقيا - لأنها تفصح عن حركة الذات - المتلقي - في الوجود وطبيعة تفكيرها - ايدلوجيتها- عاكسة ومبطنة بعض من تركيبتها الفزيولوجية ودواخلها النفسية، لذلك تشكل كل قراءة خصوصية متلقيها.

تفرز طبيعة العلاقة بين المتلقي والنص مجموعة من العلاقات، تمثل خلاصة تجارب الذات القارئة بالنص المقروء، يمكن ان تُجمل هذه العلاقات بما يأتي :

1- علاقة الذات بالذات (الانا بالانا نفسها).
2- علاقة الذات بالنحن (علاقة الانا بالآخر).
3- علاقة الذات بالمحيط (الكون – الطبيعة بتفاصيلها –).
4- علاقة الذات بالماورائيات.

فعملية صناعة الموضوع من قبل الذات (مبدع او متلقٍ) تحدد طبيعة العلاقة التي تربط هذه الذات بذلك الموضوع، فتسقط عليه ردود افعالها، انفعالها وتفاعلها...من هنا قد تطفو علاقة او علاقتين من تلك العلائق الواردة سابقا على سطح النص، ولكن لا تظهر كلها للعيان اذ تخفي لغة النص بعض العلائق تحت سطحها، فتختزنها في اعماقها لتكون اشارات لذات اخرى تقيم عليها موضوعا اخر واسلوبا اخر (لغة تحمل اسلوب الذات الاخرى) وهكذا، فطالما ان اللغة هي التي تصنع المعاني لأنها تفتح افاقا رحبة امام متلقيها ليستقبل ما هو معلن وما هو مخفٍ، فيقيم عليه معاني اخرى بلغة منتقاة او اسلوب معين من اللغة نفسها، وهكذا تتحول اللغة الى عوالم غير محددة من الموضوعات، الامر الذي يعيد الى ذاكرتنا قول الجاحظ: 'المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي

والقروي وانما الشأن في اقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك..."[1].

تسعى الذات الى تفسير تلك العلائق الكونية عن طريق اللغة، لذا تبدو اللغة الوعاء الجامع لما يظهر من تلك العلائق وبنسب متفاوتة، تحددها قوة المؤثر على الذات او درجة الاعلان عنها لحظة تكوين النص – وذلك يعتمد على قوة سيطرة تلك العلاقة على الذات المعالجة للموضوع –، فتبدو اللغة – الشكل الذي يوضع فيه الموضوع – اكبر من الموضوع نفسه، لأنه يحتوي ما تريد الذات الاعلان عنه وما لا تريد، فاللغة تبسط المعلن وتخفي الاخر، ليبدو النص فسيفساء او منظومة معقدة من الافكار والانظمة التي تتنفس بطرائق مرئية وبقدرة غير منظورة تخرج عن سلطة الذات لحظة بسط الاثر، او تعجز الذات عن الالمام بكيفية ظهورها وتحولاتها ساعة الكتابة، لذا يمكن أن نقف في لغة النص العميقة على عوالم الذات الخفية (الفكرية والنفسية فضلا عما تتيحه لغة النص من المقدرة الجمالية التي تستقطب اهتمام المتلقي أو تثير حاسته اتجاه صيغة ما أو صورة أو ثيمة)، يتركز عمل المبدع في كونه يربط في عملية الخلق بين التلامس الروحي والفكري جاعلا من التأثير في الآخر اساس عمله ليحقق الوظيفة الشعرية تلك التي تقوم على الخرق اللغوي[2]، وهذا ما يرتبط بالتواصل لأنه ينبع من عملية قائمة على ايصال ما يدور في خلده وفكره الى الآخر والتأثير به عن طريق اللغة نفسها التي يتكلم بها ويعرفها، لذا تعلو اللغة حين تجعل من نفسها الوسيلة والغاية التي تنماز بإيصال الصور والانفعالات والرؤى الفكرية بألفاظ مشحونة بالدلالات والإيحاء، لتصنع لنفسها التفاتات لا تنتهي وتأويلات لا تعرف القرار، الامر الذي يجعل من النص الادبي دائم التحول الى الاخر المؤوِل (المتلقي) الذي يدير نتاج النص ومعناه بحسب فهمه له – مما يجعل انتاجية المعنى لا تتوقف –، فتتدخل في العملية الانتاجية هذه عناصر كثيرة نستطيع ان نحددها بالبيئة والزمان والمكان والجنس لتنفتح على عناصر اخرى تسهم في إفراز نوعية القراءة والتأويل او طريقة الفهم بحسب تركيبته الفيزيولوجية

---

(1) الحيوان: الجاحظ، 3 / 136

(2) ينظر: قضايا الشعرية، جاكبسن: 19، وينظر: بنية اللغة الشعرية: جان كوهين: 59

وطبيعته النفسية، وايديولوجيته، فضلا عن البيئة واثرها في طريقة الفهم ونوعية الانتاج المعنوي.

تستثمر اللغة الشعرية سمتها التأثيرية فتبدو مكتنزة بشتى الرموز التي تستطيع أدوات الناقد ان تقف عليها لأنها تجعل النص يبدو منظومة من الايحاءات لتحقق اللغة بذلك غناها واستشفاف كنوزها المعرفية من جهة وتمنح القاريء القدرة على اقامة علاقات جديدة بينه وبين النص من جهة اخرى، ليقرأه بحسب فهمه او بحسب نقطة التوتر التي شكلت العلاقة بينه وبين لغة النص فدخلت حسه وفكره، وهذا ما يكتب للنص الديمومة والحياة الابدية.

يشكل علم الدلالة الرافد الاساس لعلم اللغة، فالنص يقوم على انظمة معقدة من الرموز والإشارت، وهذا ما يجعل علم الدلالة الرافد الاساس لعلم اللغة، بحكم ان مفردات اللغة هي دوال رامزة الى دلالاتها عبر المدلول، وعليه تنقلنا العلامة السيميائية من المعنى المسند الى الاشارات والدلالة المسندة الى النص. اي ان مفردات اللغة تتحول داخل السياق النصي الى رموز لدلالات غير ثابتة، ليكون للنص المقروء القدرة على التخفي بحكم البنى الدلالية المتحولة، وهكذا يصبح مظهرا دلاليا يتم من خلاله انتاج المعنى فهو "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان عن طريقه بالكلام التواصلي راميا بذلك الى الاخبار المباشر مع مختلف انماط الملفوظات السابقة"[1]، ويدخل ضمن هذه العملية المبدع نفسه اذ نفهم من العلائق الكلامية وحضور الاثر والتأثير بان المبدع متلق اخر وقع تحت تأثير نص اخر فانتج نصه، وهكذا تقام العلاقات وتبنى النصوص بحسب مبدأ التداخل النصي الذي أقرته كريستفيا.

ان تسخير اللسانيات في التحليل لا يجعل التحليل عاجزا عن استنطاق ما يخبئه النص في العمق فهو قادر على تحريك كوامنه الدلالية عن طريق البوح الذي تبسطه العلائق تارة وسبر اعماق اللغة الباطنية والوقوف طبيعة توظيف علاماته التي تسهم في انفتاح التأويل فيها تارة اخرى. لذا يبدو النص "عدسة مقعرة لمعان ودلالات متغايرة ومتباينة

---

(1) j. kristeva pour une semanalyse semiotique p.52-81-seuil 1969

ومعقدة ضمن أنظمة اجتماعية ودينية وسياسية سائدة"[1] مثلما تقول كريستيفا معلنة بأن المسألة ليست في الاخبار وانما في طريقة الايصال- شكلا- لذا تبدو مجموعة علائقه التي تربط بعضها ببعض أوتارا تحسسية مفتوحة على العلاقة النفسية والاجتماعية بين مستخدمي الدال، لتصبح العلامة الدالة مثير يستدعي رد فعل او انفعال ينشط الذهن باتجاه المثيرات الأخرى، **الامر الذي يؤكد بأن الفعالية النقدية- مثلما يقول تودوروف- تضيف شيئاً إلى النص، ولهذا فهي لا تعبر عن النص تعبيراً أميناً اذ يمكن للناقد ان يقول شيئاً لا يقوله الأثر المدروس، ولو ادّعى أنه يقول الشيء ذاته. وبما أن الناقد ينشئ كتاباً جديداً فإنه يحذف الكتاب الذي يتحدث عنه"[2] بهذه الطريقة يتشكل نصا ابداعيا من نص آخر، بمعنى ان خاصية النص الجديد المتولد بالقراءة لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة نهائية، فهو فضاء دلالي وشكل اخر للتأويل، اي انه بنية دلالية تقع ضمن بنية من فرضيات التأويل.**

تظهر القيمة الجمالية المتوخاة من فعل القراءة في قدرة توحيد متعة المتلقي بمتعة المؤلف عبر الوسيط اللساني، وعليه فالمتلقي مبدع آخر ومانح النص دلالات جديدة، فالنص لا قيمة له دون قارئ[3] يقوم بتنظيم البنية اللسانية للأدب لأن اللغة لا تحمل المعنى فحسب، وإنما تنتجه إذ هي تفرض نظامها على الشكل اللساني للكتابة وهذا الشكل هو الذي ينتج المعنى وليس العكس. **فالتّأصيل في اللُّغة إشكالي الوجود، لأن اللُّغة كفاءةً وأداءً تحتمل الشكّ، بل هي تطلبه وتسعى إليه حثيثًا[4]، وعلى هذا الاساس صار النّصّ الأدبي يحمل من الرّموز والإشارات التي تدخل ضمن الإطار الدّاخلي للّغة الأصليّة للنّصّ، ان الاستعمال غير المألوف للغة يخلق ما يسمى بالانحراف، لعل من أهم العناصر التي تشكل شعرية النص وتعدد دلالاته هي خروج اللفظة عن مسارها المعجمي الخاص لتمتح النص صورا يتناسج فيها الواقع بالخيال راسمة طريقا لا يخلو من الغموض بشفافيته التي يترقب المتلقي حضورها وحلولها لاسيما إذا ما اسهمت في إحياء جانب اللذة من خلال خلق سيرورة الاندهاش**

---

(1) حوار مع جوليا كريستيفا: فؤاد منصور، مجلة الفكر العربي، عدد 18 / 1982 بيروت ص 122:

(2) ماهي البنيوية، تودروف:100

(3) ينظر: لذة النص، رولان بارت، تر: فؤاد صفا، والحسين سبحان: 15، 25

(4) **ينظر: التّرجَمة وإشكالية التأصيل، منذر عياشي، مجلة ثقافات، 14ع، 2005م: 12.**

والمفاجأة، لذا تسعى الشعرية الى اقامة علاقة جدلية –فكرية ونفسية –بين اللغة الشكلية التي تطفو على سطح المفردات المعجمية في عملية التوصيل الاولية – بهدف استقطاب المتلقي بانواعه – اي مهمتها في إقامة علاقة بين المبدع والمتلقي بطرح لغة أولية مشتركة مفادها اقامة جسور فكرية وسايكولوجية بطريقة اللغة المشتركة بغية الافهام بالنظام او المشروع المبسوط في ذلك النسق، واللغة الانفعالية في العمل الادبي، ففي الوقت الذي تبسط فيه صور العمل فإنها تُضمر تحت انساق المفردات المعجمية الواضحة مفاهيم اخرى تبسطها عملية الفهم عند المتلقي بعد ان يقيم علاقات مع أنساقها المختفية، عندئذٍ تنشأ لغة جديدة، متكونة من نداءات تبدو هادئة في ظاهرها، ومتفاعلة ومنفعلة في باطنها، وذلك لا يحصل الا عن طريق تبني موقف فكري وفني قائم على إقامة علاقة جدلية بين المعنى الخارجي للبناء النصي أي ما تطرحه اللغة معجميا، والمعنى المجازي الرمزي المنبني على الدلالات المعمقة المتداخلة بتلك المفردات المعجمية، بذلك التداخل تتشكل الدلالات.

وهكذا ينفتح النص على دلالات عدة حتى صار البحث في الدلالة وطريقة فهمها وتأويلها سمة خلود الأثر، فالدلالة هي الناتج الجمالي للعلاقة الجدلية بين الدال والمدلول، وبذا تكون الدلالة طاقة جمالية نتوصل اليها بالطاقات التي تحملها الدوال ومدلولاتها، معنى ذلك ان علاقة الاثر بالفهم ترتهن بطريقة ايصال المعلومة الى المتلقي وفي مجموع مستوياتها التركيبية والإشارية والصوتية، والايقاعية... ومدى تركيزها ورسوخها في نفسه وذهنه، فعلى الرغم من كل الأهمية التي يكتسبها كل مستوى موضح في النص الفني، في تشكيل البنية الكلية للعمل، فإن الكلمة تبقى الوحدة الأساس للبناء الفني اللغوي، فكل الطبقات البنيوية ما تحت الكلمة (التنظيم على مستوى أجزاء الكلمة)، وما فوق الكلمة (التنظيم على مستوى المتواليات) لا تكتسب دلالتها إلا من خلال علاقتها بالمستوى المشكل من قبل الكلمات"[1]. وعلى هذا الأساس يقف المعجم عاجزا عن تحديد البنيات الدلالية الأساسية في النص فهو غير قادر على تحديد ما للأصوات والمستويات غير اللغوية من قدرة إيحائية،، فالبنيات العميقة لا يمكن ان تحدد او يلم بها المعجم وان كانت له الاهمية في الكشف عن

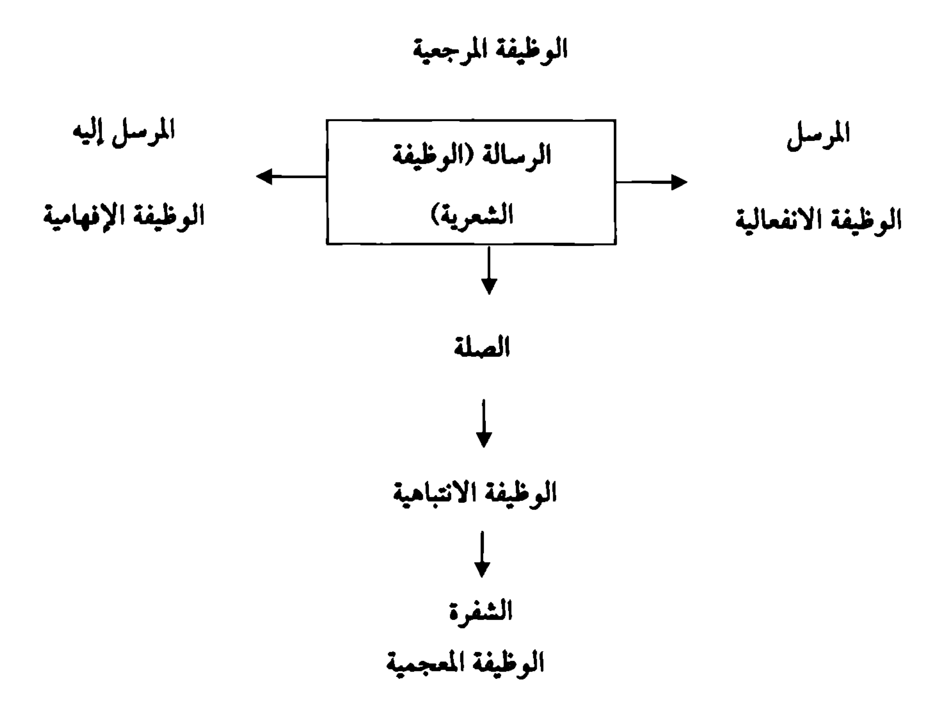
---

(1) بنية النص الفني، يوري لتمان: 243.

الحقول الدلالية او تحديد مسارها داخل النص بوصفها مفتاح الولـوج الى البنيـات العميقـة، ذلك أن أنسقة الابنية -هذا من ناحية -وطريقة الفهم وعناصر اشتغالها -من ناحيـة اخـرى- متغيرة، الامـر الـذي يجـدد دلالات الـنص او قراءاتـه وفقـا للتـصورات الـتي تمنحهـا دلالـة المفردات واشاراتها في السياق العام له، لذا تصبح فكرة التعامل مـع مـوت المؤلـف فكـرة لا تخلو من الصواب من ناحية الاحياء القرائي إذ يتعامل مع النص وكأنه نص جديد مبني علـى اساس البناء الشخصي بفهم جديد وفقا للدلالة المرسومة أو المؤشر الذي تمنحه تلك الـصورة وذلك الفهم

بناء الأثر وتشكيله نصيا

تتحدد الوظيفة الشعرية في العمل الأدبي عن طريـق الوظيفـة اللغويـة، فتتحـول أيـة رسالة بوساطة الوظيفة الشعرية إلى أثر فني مثلما حددها جاكبسن بمخططه الشهير:



فإذا كانت هذه الوظائف لا تسود بدرجة واحدة في كل خطاب – فمثلاً تسود الوظيفة الإفهامية الخطاب اليومي- فإن الوظيفة الشعرية (بوصفها الاساس الذي تبحث فيه المناهج النصية اي مبتغى الدرس النقدي النصي اللغوي) تتمركز حول الرسالة بوصفها نقطة تواصل بين المرسل والمرسل إليه فضلاً عن كونها الوظيفة التي تميز لغة الأدب من غيره، فعلى الرغم من ظهور هذه الوظائف بدرجات متباينة في هذا الخطاب فأنه لا يختص بمضمون محدد لأنه خلاصة ((لكل الموضوعات والمضامين التي تشكلها العوالم المعنوية للغة))[1] إذ يمكن أن تكون مادة لمضمونه .

ارتبطت الوظيفة الشعرية باللسانيات وصارت تطلق بالشعرية لتأخذ مدى رؤيوي بعيد، فيذكر تودروف ليس الأثر الأدبي بذاته هو موضوع الشعرية فما تستنطقه هو خصائص هذا الخطاب المتفرد الذي هو الخطاب الأدبي[2]، يتطلب الخطاب الأدبي رسالة ومرسل إليه، لذا يدمج رولان بارت بين فعلي التواصل الأدبي والاستجابة للرسالة أو النصوص الأدبية بمصطلح اللذة الذي لا يخلو من كونه يحمل بين طياته أبعاداً نفسية تنفتح على الطرفين، الأمر الذي يفتح باباً أمام الناقد أن يخوض غمار وحدات النص اللسانية ويربطها بالحالة الشعورية عند الطرفين (المرسل والمرسل إليه) لاسيما حين تكون الكتابة ((علم متع اللغة))[3] فإن اللذة تتحقق بـ((الانقطاعات التي تحصل في جسد النص))[4] لذا يستطيع القارئ أن يلاحظ (خلسة لذة الآخر))[5] اي تفتح اللغة باباً للقارئ بأن يميز عن طريقها هيأة الآخر وشعوره بمتعة الكتابة، وهو يستفرغ ما يريد أن يبثه في تجربته الشعورية، فضلاً عن استثمار اللذة عند الطرف الآخر (المرسل إليه) حين يلتمس في التجربة انفتاحاً موضوعياً أو طرحاً آخر لتجربته أو لتجربة قريبة إليه، فاللغة تجسيد حي لعالم باطني

---

(1) في مفهوم الخطاب والخطاب الأدبي، إبراهيم صحراوي، الموقف الثقافي، ع9، 1997م: 13.

(2) ينظر: نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس، مجموعة مؤلفين، تر: إبراهيم الخصيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط1، 1982: 35.

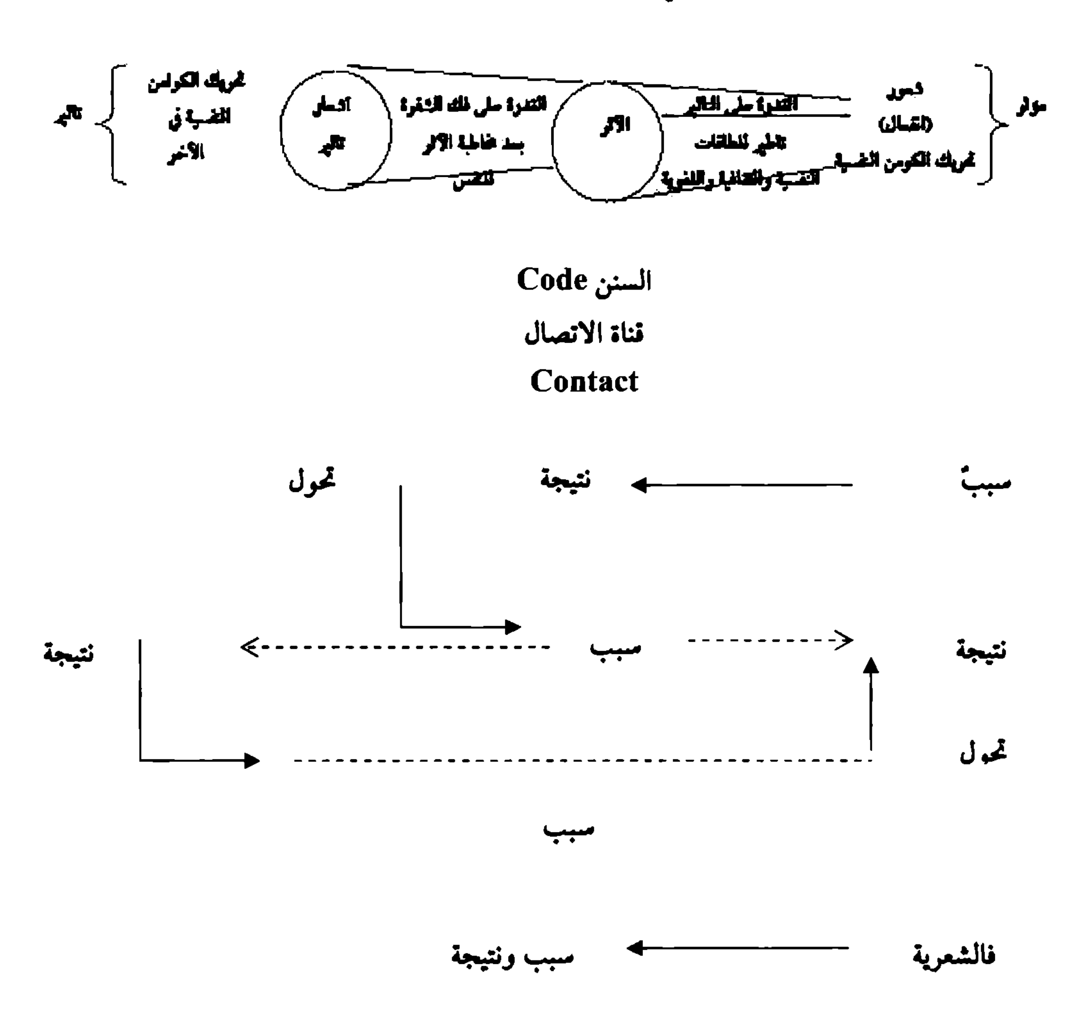
(3) لذة النص: 15.

(4) لذة النص: 25.

(5) المصدر نفسه.

واستشراف لحلول برؤية خاصة عن طريق الاستفراغ وفي التعبير عنه تحصل اللذة، أما مهمة الناقد فتتجسد في وقوفه على ما خفي من إبداع في ذلك الاستفراغ.

يظهر الانفعال العنصر الأول المسبب للذة الحالة الأولى التي يفرضها الأدب – الأثر- فتبقى تسيطر على الأحاسيس أو مخاطبة الشعور ليصبح العامل النفسي المتمثل بعنصر الانفعال مسيطرا على جدلية الصراع الباطني والظاهري في الإبداع عند الطرفين الأثر والتأثير مثلما يظهر في المخطط الآتي:



والشعور ⟵ أثر + تأثير مما يعني (سبب + نتيجة)، الانفعال سبب لحدوث الأثر ونتيجة لتوليد اثر اخر بعد التأثير في متلقٍ اخر.

فالشعرية أثر مشفوع بمؤثر يعتمد قصدية التأثير، لذا فان كلا الطرفين يستثمر الخلاصة فيتحول السبب إلى نتيجة عند الطرف الآخر، فبسبب الإشعار – الذي يحصل عند الطرف الآخر أو المتلقي- تنتج الشعرية (بوصفها اثرا يسبب التأثير).

ترتبط الشعرية بالتأثير الذي يأتي سببا لانفعال ومسببا لانفعال اخر عند متلق آخر، أي إن الانفعال بوصفه العنصر الأول للتأثير هو السبب الأول لحصول اللذة عند الطرفين المرسل والمرسل اليه.

وتحصل اللذة أيضا عند استفراغ الأحاسيس بأنواعها ⇄ التماس الآخر لهذه الأحاسيس.

الفهم وعلاقته بالقراءة – بسط معرفي -

لقد أفادت نظرية القراءة – كونها موضوعاً نقدياً حديثاً – من العلوم المجاورة ولاسيما الفلسفة وعلم النفس، فقد تأثر ياوس بغادامير وكان التأويل الفلسفي عند غادامير أرضية استند إليها نقاد القراءة وبنوا عليها أفكارهم كما استمدت منهجياتهم الخاصة بالتأويل الأدبي أصولها من شلايرماخر وهيدغر وكانت ظاهراتية هوسرل (1858-1938) الأساس الفلسفي لأفكار منظريها فتموضعت نظرية القراءة في إطار المنهج الظاهراتي وتداخلت مفاهيمها بمفاهيم الظاهراتية[1].

ارتبط معنى الظاهرة عند هوسرل بعمليات الفهم الفردي الخالص حتى عُد الفهم الذاتي المحض هو أساس العمل المعرفي والمعنى عنده خلق آني مرتبط بلحظة وجودية وهذا يعني اننا لانعرف الشيء (الظاهرة) من خلال ما يعطينا إياه من قيم وأحكام ومعان سابقة وإنما من خلال شعورنا القصدي اتجاهه[2] فأكد بذلك موضوعية المعنى الذي يعتمد الشعور

---

(1) ينظر: شروح ديوان المتنبي في ضوء نظرية القراءة، توفيق احمد القاهري: 68.

(2) نظرية التلقي– الاتجاهات والأصول، ناظم عودة خضر: 71.

الخالص مثلما ركز على الذات الفاعلة في عملية الفهم المعرفي، على الرغم من نسبية الفهم في خلق المعنى فإشكالية المعنى ناتجة عن إشكاليات الفهم لذا حصر هوسرل مهمة الظاهراتية (La Phenomenology)(*) بدراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية باعتباره مبدأ كل معرفة[1] وعليه فان إدراك معنى الظاهرة قائم على الفهم، أما القصدية عند هوسرل فتشير إلى العلاقة الانسجامية بين المدرك وفعل الإدراك في لحظة شعورية ينتج من خلالها معنى قصدي، أي إن مصطلحات هوسرل في فلسفته (التعالي، القصدية، الآنية) ارتبطت بالشعور المحض في لحظة زمنية تشكل أساس الاستجابة الناتجة عن استئناس وانسجام حاسة الفهم لدى الذات المدركة مع الظواهر أو الأشياء التي تدرك، فعملية التفاعل هذه عدتها نظرية القراءة فيما بعد أحد المفاهيم الإجرائية المهمة فضلاً عن أن أية عملية تتعلق بالفهم لاتصل إلى الهدف المنشود من دون حصول الاستجابة أو التفاعل أولا.

وهكذا انفتحت العملية التأويلية في الفن على الدلالة التي يستنبطها العقل عن طريق الفهم فضلاً عن ذلك لا يوجد إبداع عند غادامير وهيدغر من غير وعي لان الإبداع الفني يعتمد العلامة أو الإشارة طريقاً له وهذه لايمكن لها ان تكون ولا تنتج من غير العقل الواعي. دعا غادامير إلى فهم تاريخي ووعي تاريخي[2] عند إعادة إحياء بناء النص عن طريق اتحاد أفكار المفسر الشخصية مع السياق التأريخي الذي خُلق فيه الأثر، لنضرب مثلاً على ذلك، ان الشعر الجاهلي بعدما بعدت بيننا وبينه المسافة الزمنية لا يمكن الإحاطة الفعلية بظروفه واستقرار مفاهيمه بوصفه سجل الحوادث او ديوان العرب وعليه يتم التوصل المرضي والمقنع لتلك المفاهيم عن طريق اختراق المفسر لتلك النصوص مع ما استمد من ظروف وأحوال المعيشة ومن أخبار فضلاً عما يتراءى له من دلالات في العلامات أو الإشارات في تلك النصوص هكذا يستطيع ان يحيط بتلك الحقبة الزمنية. فالشعر الجاهلي لا

(*) عاد هيدغر إلى الأصل اليوناني لمصطلح الظاهراتية ورأى انه مكون من جزئين (Phenomeno) و(Logos) فيشير الجزء الأول إلى مجموع ما هو معرض لضوء النهار أو ما يمكن ان يظهر في الضوء لينتهي بان المنهج الظاهراتي يقوم على ترك الأشياء تتجلى دون فرض مقولاتنا عليها. ينظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل: 31-32.

(1) الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع احمد: 134.

(2) ينظر: اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، غادامير (مجلة العرب والفكر العالمي) ع3، 1988م.

يفهم من خلال ما يعنيه فقط بل كونه وسيطا معرفيا لطبيعة العقل الجاهلي وأنماط وعيه لظواهر الأشياء التي تحيط به ولذلك فان غادامير لا يرى المعنى يكمن في العلامة وحدها وإنما يتعلق بالعقل الذي يتعدى حدودها[1].

حدد ياوس، تطور النوع أو الجنس الأدبي بارتباطه بتلقيه ارتباطا مباشرا إذ يجسد عمليات فهم المقومات الأساسية للنوع في شكله وثيماته وأسلوبه فضلاً عن القراءات المتعددة المسهمة في ذلك التطور وجعل هذه المقومات أساسا لهذا التطور وعليه يمكن أن نستشف المبادئ التي حددها ياوس في مفهومه هذا:

أولا: إن تطور النوع الأدبي أو الصنف لا يأتي فجأة إنما يسبق بتمهيدات فيأتي عن طريق تراكمات في فهم المتلقي وفي استخلاص تفسيراته الأدبية عبر مراحل زمنية وأعقاب تأريخية، فمثلا إن اقتباس أو استعارة وسائل التوصيل الفنية من الأنواع الأدبية (الملحمي، الغنائي، المسرحي) خدمة لأغراضها وتلبية لحاجة متلقيها أدت إلى تطور هذه الأنواع فقد اقتبست الرواية التي تنتمي إلى الشعر الملحمي اللغة الشعرية من النوع الغنائي واقتبست لغة الحوار من النوع المسرحي حتى أننا لا نكاد نجد رواية خالية منه – ومثلها الشعر الغنائي الذي اقتبس الدراما والحوار من النوع المسرحي فضلاً عن تصوير المشاهد والمواقف الحكائية المقتبسة من (الملحمي)، فإذا كان اقتباس أدوات التوصيل الفنية قد أغنى الأنواع الأدبية وطورها فان العمل الأدبي لا يتطور بإرادة المؤلف وحده بل يخضع لمؤثر كبير هو المتلقي الذي يطرح باستمرار اسئلة متجددة تطالب باستثمار تلك الأنواع فكلمة المتلقي لو كان المؤلف قد فعل هذا – أي إضافة خطوة من ابتداع المؤلف للعمل الفني تخلق بمرور الزمن تحولاً في القدرة والمفاهيم لذا فان ظهور عمل جديد لا يعني جدته المطلقة ولا يعزي ابتكاره إلى مؤلفه وحده وهذا يعني أن المبدأ العام في نشأة الأنواع الأدبية وتطورها فضلاً عن الأصناف والأشكال مرتبط بتطور المجتمعات نفسها إذ ان كل مرحلة من مراحل تطوره تجسد علاقاتها الجمالية بالعالم عن طريق إدراكها الجمالي لعالمها الطبيعي والاجتماعي ولهذا السبب انقرضت الملحمة لتحل محلها الرواية التي ابتدعت لتلائم حاجة المتلقي ومثلها ظهور

---

[1] نظرية التلقي، الاتجاهات والأصول: 101.

الشعر الحر الذي انسلخت تفعيلاته من الأوزان العربية الأصيلة تلبية لحاجة المتلقي في ذلك الوقت، وهذا ما يدخل في إطار الوعي التاريخي الذي دعا اليه ياوس أو اتحاد الحاضر مع الماضي عن طريق التفكير – إذ أن أي تغيير يطرأ على النوع هو تطور من أصل منشئه لحاجة ألمت بمجتمعه.

ثانياً: إن كل تطور أدبي إنما يتم باستبعاد الأفق السائد وتأسيس أفق جديد[1]، وهذا يعتمد على العلاقة ما بين الأدب والمتلقي فهذه "تشتمل على دلالة جمالية وتاريخية وهذه الدلالة الجمالية تعتمد أول ما تعتمد على انه بعد المرة الأولى من القراءة يقارن القارئ قيم العمل الجمالية مع أعمال أدبية مقروءة من قبل"[2] وهكذا يتم كسر الأفق المتوقع أو مجموعة المعايير الجمالية والتاريخية التي يتبناها القارئ عن النوع الأدبي المقروء من شكل وثيمة متمثلة بتجارب – قراءاته المتعددة فضلاً عن الخبرة المكتسبة منها فيعمد العمل الأدبي إلى استثارة متلقيه بما يحمل من إبداع فيجعله في تفاعل مستمر واضعا إياه موضع انتظار حاملاً مجموعة من التوقعات هي بمثابة انتظارات تتغير هذه التوقعات في اللحظة التي تتعرض فيها هذه المعايير إلى تجاوزات في الشكل والثيمات واللغة لتشكل لحظة الخيبة هذه – عندما يخيب ظن المتلقي في اللحظة التي لا تتطابق فيها اكتشافاته الجديدة مع المعايير السابقة – نقطة تحول وتحديث في النوع الأدبي إذ يخلق أفقا جديداً وهذا ما اكده ياوس حين أشار إلى دراسة تاريخ الأدب من خلال مفهوم الأفق" ولان النص وسيط بين الأفق الذي ظهر فيه وآفاقنا الراهنة المتغيرة وهو لذلك غير مستقر"[3] فلا بد أن يحمل هذا الوسيط شيئاً من سمات عصره ليفتح لنا آفاقا معرفية عن ذلك المجتمع لذلك حدد ياوس سمة التطور من خلال أفق الانتظار أو أفق توقع القارئ – وهذا ما ينطبق على أبيات المعاني عند أبي تمام والمتنبي وكذلك البديع وماتجلت فيه مظاهر العدول عن المألوف وما استوصد من أفق انتظار – فأوكل مهام دارسي التاريخ الأدبي إلى التحقق من تطور الأنواع الأدبية من خلال مفهوم الأفق، فأدرج التطور

---

(1) ينظر نظرية التلقي الاتجاهات والأصول: 142.

(2) تاريخ الأدب باعتباره تحدياً، ياوس، ترجمة: محمد هناء متولي، ص 122.

(3) نظرية الاستقبال مقدمة نقدية، روبرت سي هولب: 44.

الأدبي ضمن تاريخ تلقي الأعمال وأكد تاريخانية الفهم "فهذا الفهم يتطلب أن نضطلع بمهمة تحقيق التوافق بين الماضي والحاضر"[1] لتحقيق التمازج بين الوحدات التأويلية الثلاث (الفهم، والتفسير، والتطبيق) فيصبح مفهوم الأفق فئة أساسية في "علم التأويل الفلسفي والأدبي والتاريخي"[2] وهكذا تبرز مجموعة التفسيرات التي ترافق الأعمال وتراكمات الفهم التي ينجزها المتلقي عبر التأريخ الأساس في تطور النوع الأدبي "فالمعنى الأدبي لا يتنصل لتاريخ التفسيرات والجدالات التي دارت حوله فإننا حين نقرأ في حاضرنا هذا نصاً لأبي نواس ندرك أن الصياغة اللسانية أو الظواهر الأسلوبية كأنهما يختزنان تلك التفسيرات في بنية النص وعلى ذلك فان القراءة الحاضرة لنص ابي نواس إنما هي إعادة دمج الآفاق مختلفة تتعلق ببنية العمل وبتاريخ تلقيه، والخصائص الجديدة لنوع كتابته، إن نص أبي نواس لا يتطور تطوراً داخلياً محضا، لأنه واقع تحت مؤثرات شتى"[3] وعليه فان لحظة استبعاد الطلل عند أبي نواس قد استندت إلى فهم لمتطلبات جديدة في الاستجابة والتواصل مما اثر في شكل الإنتاج ومضمونه قبل أن يتعدى إلى التأثير في المتلقي أي أن عملية الفهم قائمة في الإنتاج والتأثير لذا وجد ياوس ضرورة تغير مناهج تاريخ الأدب بما يتناسب واستثمار تجربة الفهم فلكي نحدد معنى أدبي ما أو نشخص مقدار تطوره في حدود نوعه لابد من تحديد أفق الانتظار لأنه الحد الفاصل في تطور الأعمال والمضامين[4] وتدخل اللغة بوصفها المبدأ الثالث لأفق الانتظار حيث شدد عليها ياوس حين ميز اللغة الأدبية من اللغة العملية أو اليومية فالإبداع الحي يجد طريقه في شكل اللغة الحية المتجددة بما توحي من صور تعبيرية يستحضرها الشاعر إلى ذهن المتلقي بأبسط الكلمات فلا يعتمد على الصور الجاهزة فيها فميز بذلك ما بين الأسلوب الأدبي - الذي ينبع من الخيال ويثير الخيال - وغير الأدبي من الأعمال التي تتخذ اللغة فيها وسيلة لنقل أفكارها إلى عقل القارئ فوجد أن الإبداع الحي هو ابتداع صور متجددة قابلة على إحياء صور أخرى في ذهن القارئ وبذلك فان هذه اللغة

(1) علم التأويل، حدوده ومهماته: 60.

(2) ينظر: المصدر نفسه.

(3) نظرية التلقي اتجاهات وأصول: 142.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 143.

تسهم في كسر أفق توقع القارئ، فضلاً عن ابتداع صور من اللغة نفسها يسهم في إحياء اللغة من جهة ويثير المتلقي ليحيي ويجدد النص من جهة أخرى لذا فان القيمة الفنية تبرز في اختراق جوهر اللغة عن طريق استعمال ألفاظ إيحائية ليتيح للمتلقي أن يبحث عما وراء الألفاظ لذا كان الاختلاف واضحا بين القراء وهم ينتهون من قراءة عمل أدبي حتى يصل أحياناً إلى التناقض الصرف – بينما لانجد ذلك عند قراءة الآثار العلمية التي تطفو معانيها على السطوح – وهذا يعني إننا " لانختلف في التفسير إلا لأن طرائقنا في القراءة مختلفة ولان القارئ هو الذي يطبق الشفرة التي كتبت بها الرسالة فيحقق معناها"[1].

على الرغم من إن الأفق يصنعه المتلقي بمجموعة المعايير التي يحتكم إليها من قراءاته ومن تراكمات عملية الفهم لديه فان عملية كسر توقعات القارئ ليخلق افقاً جديدا لا تعتمد على المتلقي وحده بل يسهم فيها العمل الأدبي الذي صب فيه الأديب جذوة إبداعه فيأتي المتلقي بما جذبه من ذلك الإبداع سواء كان صورة ام تركيباً أم اسلوباً لتطويع الحدث والفكر ليأتي دور الفهم عند المتلقي فيجعل مما صيره المؤلف خلقا جديدا يصل إلى الخلود وعليه فان "التوقع يسطح القراءة وينتهك هيبتها في حين يستدعي عدم التوقع الانتباه وبذل الجهد والمراقبة وتوجيه القراءة وهذا ما تمتاز به الكتابة الأدبية عن الكتابة العادية"[2] وإذا كانت اللغة الأدبية تسهم في كسر الأفق فان عدم التوقع قد يحصل في أي زمان ومكان ولأي نص مهما بعُد زمانه مما يعني انه يسهم في خلود الأعمال الأدبية إذ أن النص "يبقى رغم طابعه القار من الناحية الشكلية والفيزيائية هو نص متحرك وغير قار من الناحية الأسلوبية لان ما كان فيه مثيراً لانتباه القارئ المعاصر ليس من الضروري أن يحافظ على قوة تأثيره عند تحيين النص إلى قارئ يأتي في زمن لاحق فيصير أسلوب النص متحركاً على الدوام ولعل هذا ما يجعل النصوص الأدبية تحافظ على استمراريتها وتجددها في الزمن تبعاً للتغير المستمر لسياقات القراءة ولشروط فك التسنين"[3] وعليه فان مستوى العلاقة الجدلية

---

(1) النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدان، تر: سعيد الغانمي، ص 166.

(2) الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة، د. حمادي صمود: 138.

(3) معايير تحليل الاسلوب: ريفاتير، تر: د. حميد الحمداني: ص 9.

بين النص والقارئ يميزها ريفاتير في مرحلتين، المرحلة الأولى هي القراءة الاستكشافية التي لا تتجاوز حدود المحاكاة حيث يتم فهم المعنى، وتعتمد هذه القراءة على الكفاءة اللغوية والكفاءة الأدبية[1] والمرحلة الثانية هي القراءة الاسترجاعية أي قراءة تأويلية والقارئ هنا يقارن ويجمع العبارات المتتالية والمختلفة والعاثر النهائي لهذه القراءة هو اجتلاء وحدة الدلالة الكامنة في النص - ويعني ذلك ان القراءة الأولى مفتاح القراءة الثانية - بيد ان حرية القارئ مثلما يرى ريفاتير في التأويل محدودة بسبب تشبع القصيدة بالمقومات الدلالية والشكلية بمنشئها، أي إن التواصل الكلي والانسجام يشيران إلى أن الوحدة السيميوطيقية تكمن في النص ذاته. وكذلك التزامن بين الاستعمال المنحرف للكلمات -، يؤثر في العملية التأويلية بجعل القراءة - في الحال - مقيدة ولا مستقره[2] - ولعل ذلك ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني من خلال تأكيده على ضرورة اختراقات المبدع للغة أن هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف لايبرز لك إلا أن تشقه عنه وكالعزيز المحتجب لايريك وجهه حتى تستأذن عليه ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه[3] فقسم العملية الإبداعية مابين المبدع الذي يحاول ان يخفي المعاني عن طريق اختراقاته وبين المتلقي الذي يفرض رؤيته الخاصة على ذلك العمل ليفرز نوعين من القراءات ظاهرة تقرأ ما فوق السطور وباطنية تغوص في أعماق النص لتقرأ الرموز المخفية -.

أما آيزر فانطلق من المنطلق الذي انطلق منه ياوس في تأكيده على دور المتلقي في عملية صياغة المعنى وانتاجه معتمداً التصور الظاهراتي في كون الخبرة مقياسا للجمالية وهي عنده معرفة ما يعانيه القارئ حين يشغل نصاً تخيلياً بقراءته[4] فاهتم بالتفاعل بين المتلقي والنص ورأى أنهما في علاقة جدلية مستمرة[5] جاعلاً هذا التفاعل حيوياً خدمة لإنتاج

---

(1) نقلاً عن اطروحة مفاهيم الشعرية: حسن ناظم: 156 والكفاءة الأدبية مثلما يراها الباحث هي معرفة الثيمات الادبية وأساطير المجتمع.

(2) مفاهيم الشعرية، حسن ناظم: 155.

(3) أسرار البلاغة: 128.

(4) فعل القراءة، نظرية الوقع الجمالي: 26 .

(5) نظريات في علم النفس، د. كمال بكداش: 94.

النص إذ ليس المعنى ذاك الذي يضمه النص وحده بل ما يضيفه المتلقي للنص وعلى الضد من التفسير التقليدي "الذي يوضح معنى مخفيا في النص، فقد أراد أن يرى المعنى نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ"[1] فلم يعط القارئ سلطة مطلقة أمام سلطة النص بل حاول الجمع بين النص واستجابة القارئ لان العمل الأدبي ليس نصا بالكامل كما انه ليس ذاتية القارئ ولكنه تركيب والتحام بين الاثنين"[2]. خطا آيزر خطوات أكثر إيغالا في إشراك الذات المتلقية في بناء المعنى بوساطة فعل الإدارك لأنها "غاية جمالية في ذاتها ولابد من إطالة أمدها"[3] وكانت هذه فكرة هوسرل في قصديته.

لقد نظر آيزر لعملية بناء المعنى رؤية مختلفة مفادها ان الشروط الأساسية لعملية التداخل بين بنية النص وقارئه تكمن في بنيات النص فابتدع مفهوم اللاتماثل وعزا شرط التفاعل بين النص والقارئ إليه، أي أن أساس العلاقة يبنى "على ملء فراغ مركزي في تجاربنا وملء الفراغ ليس شيئاً آخر سوى اعتماد التأويل في علاقاتنا مع غيرنا"[4]. وقد استمد مفهوم الفجوات هذا من انغاردن فالفجوات "مسؤولة عن التفاعل ومجسدة لمظهر الاحتمالية المتولدة بدورها عن اللاتماثل بين النص والقارئ"[5] وتتحقق عملية التواصل عن طريق التفاعل "بين المعنى الواضح والمعنى الضمني، بين الكشف والخفاء. وان الشيء الخفي يحرض القارئ على الفعل، ويكون هذا الفعل مضبوطا بما هو ظاهر ويتغير الظاهر بدوره عندما يخرج المعنى الضمني إلى الوجود وكلما سد القارئ الثغرات بدا التواصل"[6] فالفجوات عنده تمثل حلقة الوصل بين النص وقارئه إذ أن لكل نص نوعا خاصاً من الفراغات تميزه من غيره

---

(1) نظرية الاستقبال، مقدمة نقدية، روبرت سي هول: 102 .

(2) المصدر نفسه .

(3) النظرية الادبية المعاصرة، رامان سلدن: 29-30.

(4) فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب: 12.

(5) المصدر نفسه: 6 .

(6) في نظرية التلقي، التفاعل بين النص والقارئ، آيزر، ص 10.

وهذه تنتظر من القارئ ملؤها، لذا تصور آيزر انها موجودة في النص عنوة لتحث القارئ على سدها لذلك سماها (الفراغ الباني) [1].

إن مهمة هذه الفجوات هي استدعاء مخيلة القارئ واستثارة انطباعاته ليسهم في ردمها لذا فهي أساس عملية التفاعل وهي الدافع إلى التأويل والباعث عليه لأن النص يبنى على مزيج من التحديد واللاتحدد لذا فهي "وسائل مهمة وموجهة لبناء الموضوع الجمالي لأنها تتحكم في وجهة نظر القارئ"[2] وعليه فان نظرية آيزر ترى ان العمل الأدبي "مليء بأشياء غير محددة وعناصر يعتمد تفسيرها على القارئ والتي يمكن تأويلها بصيغ مختلفة أو متناقضة"[3] لذا فالعمل الأدبي "ليس له وجود إلا عندما يتحقق وهو لايتحقق إلا من خلال القارئ ومن ثم تكون عملية القراءة في التشكيل الجديد لواقع مشكل من قبل العمل الأدبي"[4].

لقد اقتنع آيزر بضرورة فهم المعنى في إطار مرجعي وآمن بضرورة التعرف على المعنى في صورة متخيلة لان المعنى ناتج عن التفاعل الحاصل بين العلامات النصية وفعل الفهم عند القارئ لذلك فان "المعنى لم يعد موضوعا يستوجب التعريف به وإنما أصبح أثرا يعاش"[5] ولوصف عملية التفاعل هذه طرح آيزر مفهوما أساسيا لنظريته هو (القارئ الضمني) الذي حدد مفهومه بان " فكرة القارئ تحيل إلى بنية قرينة بالمتلقي أنها شكل يحتاج إلى التجسيد حتى ولو أن النص بوساطة تخيل القارئ لا يبدو مهتما بالمرسل إليه أو حتى إذا طبق استراتيجيات تهدف إلى إبعاد كل جمهور محتمل، إن القارئ الضمني هو تصور يضع القارئ في مواجهة النص في موقع نصي يصبح الفهم بالعلاقة معه فعلاً"[6] فينسب مفهوم

---

(1) فعل القراءة واشكالية التلقي، محمد خرماش: 44.

(2) في نظرية التلقي – التفاعل بين النص والقارئ، آيزر، تر: د. الجيلالي الكديه (دراسات سيميائية ادبية لسانية) ع7، 1992، ص 10.

(3) مقدمة في النظرية الادبية: تيري ايغلتن: 84.

(4) القارئ في النص – نظرية التأثير والاتصال: د. نبيلة ابراهيم، ص 36.

(5) التلقي والتخيل، بحث كارل هاينز ستيرل، تر: بشير القمري: 75.

(6) فعل القراءة، نظرية الوقع الجمالي: 31.

القارئ الضمني لنفسه وظيفة في فهم الأدب بعد أن يتخلص من الدلالات المثالية الصرف أو الواقعية الصرف فيسعى للامساك بالتصورات العامة التي تجعل من ملفوظ ما يحقق استجابات مستمرة لتجربته ويضعه في دائرة التواصل.

وانطلاقا من الخلفية الظاهراتية ينفي آيزر أن يكون للنص واقع أو مدلول ثابت ورآه يتحرك من خلال قدرته على إدخال القارئ في عالمه وتأثيره فيه ثم يأخذ هويته الحقيقية في القراءة المفردة لذا فشكله ليس ثابتا وإنما نسبي[1].

حضور المتلقي وتمركزه في النصوص الشعرية

كل ما ورد يؤكد أن المتلقي لابد أن يكون حاضرا في النص مثلما كان حاضرا في ذهن مبدعه – غير أننا لابد أن نشير اولاً إلى أن مصطلح القارئ – الذي احتل مساحة كبيرة في الأدب المكتوب – لا يتناسب وطبيعة الأدب الشفاهي الذي احتل فيه السامع القدرة على الامتصاص والتقبل والنقد ما يجعله متلقيا يملك بعض قدرات القارئ ولاسيما بعد اختزان الأدب في الذهن والعودة إليه عند الحاجة، لذا ارتأينا أن نستعيض عنه بمصطلح المتلقي الذي هو أشد دلالة على الحال السماعية للشعر من مصطلحات أخرى كمصطلح القارئ أو السامع بوصفه مصطلحا شاملاً ينضوي تحت أنماط التلقي الشفاهية أو السماعية فضلاً عن القرائية[2].

لقد التزم الشعراء في بنائهم الشعري فكرة حضور المتلقي بوصفه بنية يرتكز إليها عملهم الإبداعي أو أداة فنية يحرصون على تشكيلها – حضورا أو افتراضا – لتستقبل نوازعهم وتسهم في تقريب صورهم إلى متلقيهم الحقيقي – الخارجي – معنى ذلك أننا نلتمس نوعين من المتلقين – في النصوص الشعرية القديمة لاسيما الجاهلية منها، متلق داخلي أو هو الأداة التي يحرص الشاعر على حضورها في نصه صوتاً وصورة أوقد يكتفي بالإشارة إليه، فهذا النوع من التلقي ينقسم على قسمين، فعال وغير فعال فإذا حرص الشاعر على

---

(1) ينظر: إشكالية القارئ في النقد الالسني، د. ابراهيم السعافين:31.

(2) نظرية التلقي، أصول وتطبيقات: 41.



إعطائه دوراً في الأحداث أو أوكل إليه مهاما في تشكيل فكرته أو أسهم في تسيير انفعاله كان متلقيا فعالا وميزته انه يسهم في تطور الأحداث مثلما يشكل الدافع النفسي الذي يسبب ولادة النص، فلولاه لما كان هناك نص، مثال ذلك (هرم والحارث) في معلقة زهير:

تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم[1]

فالأمر العظيم الذي قام به المتلقيان الداخليان أسهم في ولادة النص بعدما أثار في نفس الشاعر حدثا عظيما ونازعا قوياً، فتوجيه الخطاب الشعري اليهما كان بسبب مكانتهما عند الشاعر أو ما سبباه في نفسه من نازع جعل لهما القدرة على إدارة دفة الأحداث فضلاً عن انفعال الشاعر. أما المتلقي الآخر فهو غير الفعال، أو هو من لا يسهم في تطوير الأحداث ولكنه يسهم في عمليات امتصاص فكرة الشاعر، فهو يستقبل ما يوضع فيه من أفكار، من ذلك اتخاذ الشعراء متلقين لإيصال فكرتهم فيتحول هذا المتلقي إلى أداة فنية أو وسيلة لإيضاح الأمر وقد يتعمد حضوره ليوهم المتلقي الخارجي بكونه الوساطة الأساس لنقل فكرته من ذلك اتخاذ زهير المخاطبة – المتلقية غير الفعالة – ليحملها فكرته:

هلا سألت بني الصيداء كلهم بأي حبل جوار كنت امتسك[2]

أما المتلقي الآخر فهو المتلقي الحقيقي الذي ينفعل ببنى النص ويستجيب لمؤثراته فضلاً عن شكله الآخر – اعني الناقد الذي يصرف عنايته إلى إدراك تعقد النص – فهو متلق خارجي يتوقع المبدع وصول إبداعه إليه لذا يحاول أن يلفت انتباهه بطرق عدة تدخل اللغة الشعرية إحدى الأساسيات التي يعتمدها في ذلك البناء من حيث الخرق والاعتدال.

ومثل هذا النوع من التلقي على الرغم من حضوره الدائم في ذهن المبدع وهو ينظم أو يبني خطوات عمله فانه قلما يجد حضورا ملموسا في النص إلا إذا اختط الشاعر لفكرته

---

(1) الديوان: 15.

(2) المصدر نفسه: 179.

مسألة الاحتكام إلى المعايير أو الأعراف العامة عندئذ يتحول هذا المتلقي إلى متلقٍ ضمني يمثل ذوق العصر أو طابعه العام فيبرز مثلاً عند الأعشى ذلك في صفة السامع والناظر للأمور:

إن الـــذي فيـــه تماريتمـــا بـــين للـــسامع والنـــاظر[1]

فرؤية هذا المتلقي لا تختلف عن رؤية الشاعر الـتي يراهـا منطقيـة فتوسـم في متلقيـه الخارجي تلك الرؤية وذلك الحكم الذي لا يخضع للنسبية.

وقد يختفي هذا النوع خلف مقاييس العصر وذوقه فيتحول إلى متلـقٍ ضـمني يحـرص الشعراء على إرضائه، بما يتوافروا له من أدوات فنيـة وأفكـار تعـبر عـن طمـوحهم وترضـي أذواقهم مهما بعدت المسافة بيـنهم، أي أنهـم يتوقعـون أشـكال متلقـيهم عـارفين بمكنونـات مايرغبون لذلك يودعون أعمالهم أسرار إبداعهم، ولهذا السبب نجدنا مازلنـا حريـصين علـى قراءة دواوين الجاهليين بالرغبة نفسها التي كانت عند النقاد القـدامى مـع اخـتلاف القـراءات التي تظهر طبيعة العصر وخصوصية الرؤية عند الناقد.

المتلقي في النقد القديم

لم تكن رواسب نظرية القراءة ببعيدة عن النقد العربـي القـديم فقـد وردت إشـارات كثيرة بينت اهتمام نقادنا القدامى بتعدد القـراءات ودور القـارئ في عمليـة إنتـاج النـصوص فلكي لا نواجه التجربة بعين بريئة مثلما يقول هيرش[2]، لزم كل قارئ ليسد الفـراغ بعناصـر مستمدة من مخيلته وتجربتـه الخاصـة وثقافتـه أو مـن معرفتـه لشخـصية الـشاعر لـذلك عـني التأويليون بمصطلح القبلية الذي يعني مجموع المعطيات القبلية التي تمكننا مـن تأويـل التجربـة مثل الإطارات المعرفية القبلية كالفـضاء والزمـان والـشيء والـشخص فمثـل هـذه المعطيـات تؤسس تجربتنـا في إنتاجهـا الجديـد ومثـل هـذه المعطيـات رافقـت شـراح النـصوص الـذين

---

(1) المصدر نفسه : 141، تماريتما: اختلفتما.

(2) ينظر: سياسات نظرية التأويل، د. مرتضى جواد كاظم (بحث): 12.

اخضعوا النص الشعري الواحد لقراءات عدة تتعدد بتعددهم أو انتاجهم دلالات ووجوها للنص الواحد، ومما لاشك فيه أن اختلاف قراءاتهم ناتجة عن اختلاف في الفهم. ومثل ذلك ما ينطبق على كتب النقد النصي في تأويلها لبنية النص اللغوية وعناصرها. فعند الوقوف على اغلب النصوص النقدية نجد أن جذر القراءة والمتلقي كان هدفاً مباشرا وغير مباشر ترمي إليه البنية النقدية القديمة.

فلقد ربط الآمدي بين الفهم – وهو الركيزة الأولى التي تقوم عليها نظرية القراءة – والقراءة بقوله: "إنما اعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه، لدقة معانيه وقصور فهمه عنه، فهمه العلماء والنقاد في علم الشعر وإذا عرفت هذه الطبقة فضيلته لم يضره طعن من طعن بعدها عليه"[1] وقال: "إن أبا تمام أتى في شعره بمعان فلسفية وألفاظ غريبة فإذا سمع بعض شعره الأعرابي لم يفهمه فإذا فسر له فهمه واستحسنه"[2] فنقف على أمرين الأول: الشعور ببداية التحول في ذوق المتلقي من خلال شعر أبي تمام الذي يفترض انه حقق فيه جزءا من متطلبات العصر فاستوعب العلوم السائدة ولاسيما الفلسفة والمنطق الأمر الذي حتم عليه الخروج على عمود الشعر، أما الأمر الآخر فهو تشديده على اختلاف ذوق المتلقي – ما بين أبي تمام والبحتري – فيوضح النصان السابقان ان الاختلاف كان بسبب الفهم الذي يتعذر عند الأعراب، أما النص الذي يحتمل القراءات المتعددة فهو الذي يتوافر على أوجه محتملة عدة للمعنى لا تستخرج إلا بطول التأمل والفكر ولا توجه إلا بعلل ومسوغات تشفع لمخالفته سلطة المثال عند الناقد فهو يورد أبياتا من شعر أبي تمام فيوقع له التأول البعيد ويورد الشبه والتمويه[3]. فيحتج ويعترض على أبياته منطلقاً من سلطة عمود الشعر الموجهة لفكره النقدي.

---

(1) الموازنة: 1/ 21، وينظر، ص 23، ص 25.

(2) الموازنة: 1/ 27.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 1/ 141.

لقد شدد الآمدي على المتلقي المثال الذي يخترق اللفظ الظاهر إلى المعنى الباطن وهذا مايكلفه الكد والمطاولة فلا يجد المتأول له مخرجاً منه إلا بالطلب والحيلة والتمحل الشديد[1] ليفسح إمكانية تعدد المعنى لاختلاف الفهم.

لاشك إن إقرار الآمدي بعمود الشعر ونعته بالمعروف يعد معياراً جماليا للتشكيل الشعري فقد حرص البحتري وهو ينظم قصائده على إقرار القارئ الضمني فيها مراعيا ذوق تلقيه في ذلك العصر فنستطيع بذلك أن نقر من خلال الشاعرين وفي نظرة الآمدي النقدية كسر أفق التوقع عند أبي تمام والقارئ الضمني الذي سوقه البحتري في قصائده التي تميزت فنيا بكونها جاءت مراعية الذوق العام الذي ساد حقبة طويلة من الزمن إذ يعد "عمود الشعر معيارا جمالياً للتشكيل الشعري المقبول والخروج عنه انحراف أو انزياح في التشكيل لا يتخذ سمة القبول عند تلقيه"[2].

وإذا حصل هذان المفهومان (القارئ الضمني وكسر التوقع) عند شاعرين في موازنة الآمدي فان ذلك يحصل لدى شاعر واحد في وساطة القاضي الجرجاني ففي الوقت الذي يحمل شعر المتنبي طبيعة خاصة من حيث التفرد والخصوصية من جهة والانضواء تحت عمود الشعر من جهة أخرى، فطبق في نسيجه النصي موازين القارئ الضمني التي تستجيب لأعراف عمود الشعر فضلاً عما جاء به من مظاهر العدول والانزياح عما هو معروف في ذلك العمود مخيباً ظن قارئه الذي توقعه لينتظر أفقا جديداً.

شدد الجرجاني على مواصلة التحديث على المستويين (الشعراء والقراء) في قوله متحدثا عن البنى الشعرية: "إذا قرع السمع لم يصل إلى القلب إلا بعد إتعاب الفكر وكد الخاطر والحمل على القريحة فان ظفر به فذلك من بعد العناء والمشقة"[3] فوجد أن الكثير من الشعراء الذين خرجوا عن فكرة العمود جاء شعرهم تلبية لحاجة فرضها التغير الذي طرأ على الإنسان والعصر فان "العادة انتقلت والرسم تغير والسنة انتسخت"[4].

---

(1) المصدر نفسه: 1/ 29.

(2) نظرية التلقي اصول وتطبيقات: 49.

(3) الوساطة: 19.

(4) المصدر نفسه: 18.

وقال عند حديثه عن بيت المتنبي:

مـابقومي شـرفت بـل شـرفوا بـي وبنفـسي فخـرت لا بجـدودي[1]

"القول بأنه لا شرف له بآبائه وهذا هجو صريح وقد رأيت من يعتـذر لـه فيـزعم انـه أراد ما شرفت فقط بآبائي أي لي مفاخر غير الأبوة وفي مناقب سوى الحسب وبـاب التأويـل واسع والمقاصد مغيبة"[2] فجعل للنص معـاني عـدة يتحملـها بحسب فهـم القـارئ مادامـت مقصدية الشاعر غائبة بانتظار فهم جديد أو قارئ جديد.

إن تصفح النصوص النقدية القديمة يؤكد حرص النقاد على مـشاركة المتلقـي المبـدع في عملية إنتاج النصوص فالإبداع لا يتم بمعزل عـن المتلقـي الـذي يكـون عنـصراً فعـالاً في اكتشاف المعاني النادرة وتوليدها وذلك "لا يحصل إلا بعد انبعاث في طلبه واجتهاد في نيله"[3].

ويكاد يكون عبد القاهر الجرجاني الأفضل مـن بـين نقادنـا الـذين تحـدثوا بإسـهاب ووضوح عن شؤون القراءة لاسيما حين رفض ثنائية اللفـظ / المعنـى واسـتخدم مـصطلحي المعنى ومعنى المعنى وعني بالمعنى ما يفهم "من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغـير واسـطة"[4]، وفيه تستوي جميع القراءات لأنها قيدت بدلالة اللفظ وحـده"[5] غـير أن المعنـى الآخـر يحتـاج إدراكه إلى الغور في أعماقه فهو "أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنـى آخر"[6] ويتم ذلك بتفعيل دور المتلقي في النص من حيث كد خاطره وإطالة تأمله فيكـد لفهـم النص واستيعاب دلالاته. فربط تعدد المعاني باجتهاد المتلقي وسبر أغواره الـنص فـضلاً عـن

---

(1) المصدر نفسه: 374.

(2) المصدر نفسه: 374.

(3) أسرار البلاغة: 133.

(4) دلائل الإعجاز: 258 .

(5) المصدر نفسه: 258.

(6) المصدر نفسه : 260.

انفتاح النص نفسه ليستوعب دلالات متعددة مما يسهم في خلق حالة تواصل بين النص والمتلقي.

ويتعلق مفهوم عبد القاهر النقدي والفكري بقضية النظم فعلق انفتاح النص وتعدد قراءاته على المستوى اللغوي له في سياقاته (السياقية والتركيبية والدلالية) التي تتمثل بالقيم البلاغية من تشبيه واستعارة وكناية، فتعدد المعاني يتعلق بالنظم الذي يظهر فعل القارئ فيه من خلال لغة النص لا خارجها والذي يعين القارئ على ذلك الإنتاج هو العلم بالنظم ومعرفة المجاز[1]. فيولي أهمية خاصة لذوق المتلقي الفني وثقافته الكلية فاكتشاف المتعة الجمالية أو حالة التواصل بين النص والمتلقي لايكون إلا إذا كان المتصفح للكلام حساسا يعرف وحي طبع الشعر وخفي حركته التي هي كالخلس وكمسرى النفس في النفس[2] فيلفت الانتباه إلى أهمية التذكر ودوره في عمليتي الإبداع والتلقي أو الاستجابة[3] ولاسيما إذا اكتشف المتلقي في الصورة الشعرية دلالات خفية تذكره بتجاربه الحية وهذا لا يتهيأ إلا بعد التأني في استحضار الصور وتذكرها وعرض بعضها على بعض والتقاط النكتة المقصودة منها[4] فيعرض نوعين لطرق ادارك النصوص احدهما يقوم على إدراكها جملة والآخر تفصيلاً فبعد أن يستشعر الجمالية بذوقه وحسه وطبعه يتبعه المتلقي إلى مواطن الجمال في النص فينم عن رؤيته بان القراءة الأولى – الانطباعية – هي قراءة لا غنى عنها وهي وسيلة جيدة للفهم أو التأويل الذي هو محصلة نهائية لابد منها في القراءة النقدية. وإذا كانت القراءات تتساوى في هذه اللحظة أو الرؤية فإنها تختلف لتظهر صنوف التأويل لتعلق الأمر بباطن الدلالة الثانية التي هي دلالة إبهام لأنها تميل إلى الاتساع لاعتمادها على المجاز حين لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة ولكن يشار بمعانيها إلى معان آخر[5] فالمعنى لا

---

(1) اسرار البلاغة: 133.

(2) المصدر نفسه: 283.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 126.

(4) المصدر نفسه: 140.

(5) دلائل الإعجاز: 260 .

يفصح عن نفسه مباشرة بل ينتظر من يستخرجه وهـذا يتوقـف علـى خـبرة القـارئ ودربتـه وثقافته الشخصية وأدوات القراءة التي يمسك بها.

فمع النصوص السابقة نكـون قـد وقفنـا علـى مـدى أهميـة العمليـة التفاعليـة بـين إطراف العملية الإبداعية الثلاثة (الكاتب، والنص، والقارئ) فوجدنا صـراعا جـدليا أساسـه المعنى وفضاؤه النص يدور بين المنشئ من جهة والقارئ من جهة أخرى.



تجاهل العارف نظريةً وتطبيقاً

أ.م.د.أسماء سعود إدهام الخطاب

جامعة الموصل/ كلية الاداب

تجاهل العارف في دائرتي المعجمية اللغوية والاصطلاحية.

تجاهل العارف لغة:

الجهل: نقيض العلم، وقد جهله فلان جهلاً وجهالةً، وجهل عليه وتجاهل أظهر الجهل، وتجاهل أرى في نفسه الجهل وليس به[1]، وهو أصلان: الأول نقيض العلم، والثاني الخفة والحركة، وخلاف الطمأنينة[2]، فإذا كان الجهل نقيض العلم فالعلم: هو أدراك الشيء على ما هو عليه ادراكاً جازماً، وعليه يكون الجهل خلو النفس من العلم وهذا هو الأصل، واطلاقه على غيره أطلاقاً مجازياً، كقولنا في المجاز استجهلت الريح الغصن أي حركته، وجهلت القدر أي اشتد غليانها[3].

المعرفة: من عرفه يعرفه معرفة، والعرفان إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، فهي أخص من العلم ويضادها الإنكار[4].

والعلم والمعرفة ينفصلان إذ ثمة فرق بينهما:

فالمعرفة متوجهة الى ذات المسمى، والعلم متوجه الى أحوال المسمى، فإذا قلت: عرفتُ زيداً فالمراد شخصه، وإذا قلت علمت زيداً فالمراد به العلم بأحواله من فضل

---

(1) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: 11/ 129، (مادة جهل).

(2) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 1/ 489، (مادة جهل).

(3) أساس البلاغة، الزمخشري: 1/ 153، (مادة جهل).

(4) ينظر: تاج العروس، الزبيدي: 24/ 133، (مادة عرف)



ونقص[1]، فالمعرفة هي ادراك الشيء بتفكر وتدبر فهي أخص من العلم؛ لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، وتستعمل في العلم القاصر المتوصل إليه بتفكر، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً[2] كما ان المعرفة يضادها الإنكار، والعلم يضاده الجهل، إذن أمامنا ثنائية متقابلة تقابلاً معنوياً بين (الجهل) و(المعرفة)[3].

ولهذا يقال في الباري عز وجل (يعلم) ولا يقال (يعرف) ولا (عارف) لا أسماً ولا خبراً، فلا يقال إن الله عارف لأن المعرفة تكون في العلم وتكون بالظن، وأيضاً يقولون في المعرفة بالنسبة الى وصف الله بها (استكشاف ما بعد اللبس) والله –سبحانه- لم يتقدم علمه لبس ولهذا لا يطلق على الله عارف وانما يقال عالم[4]. وهذه أحد الأسباب التي دفعت السكاكي الى تسمية هذا الفن في القرآن الكريم ب(سوق المعلوم مساق غيره) رغبة منه بعدم المساس بالشاهد القرآني من ذكر هذه الصفات وسنقف على ذلك في المفهوم الاصطلاحي لتجاهل العارف.

---

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 2/ 168.

(2) ينظر: تاج العروس: 24/ 133، (مادة عرف).

(3) ينظر: تجاهل العارف قراءة تداولية، د، اسماء سعود/ 2. (بحث).

(4) تجاهل العارف قراءة تداولية/ 1. (بحث).

تجاهل العارف فن بلاغي بديعي طويل التاريخ تعددت تسمياته واختلفت مفاهيمه في البلاغة قديماً، ولغرض المقارنة والتوضيح والتعرف على العناصر المشتركة التي تتمثل في تلكم التعريفات، يمكننا استرجاع مجموعة مختارة منها وكما موضح في الجدول الآتي.

ت	المؤلف	التسمية	التعريف والمفهوم	المصدر
1.	ابن المعتز (296هـ)		عده من محاسن الكلام دون ان يذكر له تعريفاً مكتفياً بالتمثيل له بشواهد.	البديع/ 157.
2.	العسكري (395هـ)	تجاهل العارف ومزج الشك باليقين	هو اخراج ما يعرف صحته مخرج ما يُشك فيه ليزيد بذلك تأكيداً	الصناعتين/ 396.
3.	القيرواني 463هـ	التشكك	وهو من مُلح الشعر وطرف الكلام وله في النفس حلاوة وحسن موقع بخلاف اللهو والإغراق، وفائدته الدلالة على قرب الشبهين حتى لا يُفرق بينهما ولا يميز أحدهما عن الأخر.	العمدة في محاسن الشعر:2/ 66.
4.	السجلماسي بعد(600هـ)	التجاهل، ارخاء العنان، تجاهل العارف.	هو جنس متوسط يندرج تحته نوعان:الأول: التشكيك. والثاني سماه التجاهل: وقال في الثاني وسماه أيضا تجاهل العارف، وإرخاء العنان، والتجاهل مقول على هذا النوع من جهة أنَّ فيه ضرباً من التغاضي والمسامحة والمجاملة، وقول جوهره هو اخراج القول مخرج الجهل وإيراده مورد التشكيك في اللفظ دون الحقيقة لضرب من المسامحة وحسم العناد	المنزع البديع في تجنيس اساليب البديع/ 277.
5.	السكاكي (626هـ)	سوق المعلوم مساق غيره لنكتة	قال لا أحب تسميته بالتجاهل وتحدث عنه في تنكير المسند اليه.... والنكتة تكون كالتوبيخ والمبالغة في المدح والتدله في الحب والتحقير والتعريض......	مفتاح العلوم/ 427.
6.	ابن الزملكاني	تجاهل العارف	هو ان تسأل عن شيء تعرفه موهماً انك لا تعرفه وإنه مما خالجك فيه الشك لقوة شبه حصل بين	التبيان في علم البيان/ 188.

ت	المؤلف	التسمية	التعريف والمفهوم	المصدر
	(651هـ)		المذكورين.	
7.	ابن ابي الأصبع المصري (654هـ)	تجاهل العارف	هو سؤال المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً منه به ليخرج كلامه مخرج المدح أو الذم، او ليدل على شدة التدله في الحب أو لقصد التعجب او التقرير.	تحرير التحبير/ 135.
8.	المراكشي (656هـ)	تجاهل العارف	إن الشاعر او الناثر يسأل عن شيء يعرفه سؤال من لا يعرفه، ليُعلم ان شدة الشبه بالمشبه قد أحدثت عنده ذلك.	نضرة الإغريض/ 192.
9.	ابن الأثير (737هـ)	تجاهل العارف، الإعنات	وهذا الباب له قسمان: احدهما: تجاهل العارف والاخر يقال له: الإعنات، فالأول يطلق على ما يأتي من نوعه في النظم والنثر، واما الثاني فيطلق على ما يأتي من هذا النوع في الكتاب العزيز تأدباً مع الآيات الكريمة، إذ لا يصح إطلاق تسمية تجاهل العارف على شيء من آيات الكتاب العزيز. وحقيقة هذا الباب ان المتكلم إذا كان آخذاً في كلامه وهو عالم بحقيقة ماهو متكلم فيه، ثم يسأل عن بعضه، وهو يعلم حقيقته ليخرج كلامه الى مخرج أخر تجاهلاً بما هو عارف به.	جوهر الكنز/ 208.
10.	العلوي (749هـ)	التجاهل	وهو ان تسأل عن شيء تعلمه موهماً انك لا تعرفه وأنه مما خالجك فيه الشك والريبة، وشبهة عرضت بين المذكورين، وهو مقصد من مقاصد الاستعارة يبلغ به الكلام الذروة العليا، ويحله في الفصاحة المحل الأعلى.	الطرازلأسرار البلاغة وعلوم حقائق الأعجاز:3/ 45
11.	الآثاري (828هـ)	سؤال العالم عما يعلم	يقول سائله عند العطاء له يا قوم هذا السخاء أم عارض الديم	بديعيات الآثاري/ 35.
12.	الحموي (837هـ)	تجاهل العارف	هو عبارة عن سؤال المتكلم، عما يعلم، سؤال من لا يعلم ليوهم ان شدة التشبيه الواقع بين المتناسبين أحدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به، وفائدته المبالغة في المعنى.	خزانةالأدب وغايةالأرب/ 274.



وكما هو ملاحظ لا يصعب من خلال هذا الجدول ايجاد عناصر مشتركة بين تعريفات ومفهوم (تجاهل العارف) من عالم الى آخر، ويمكن من خلاله الوصول الى مقاربة اصطلاحية تبين وجوه الاختلاف والتشابه فيها، مما يلخص لنا خصائص متعددة للتجاهل نفصلها بالآتي:

1- بعد استقصاء كلام البلغاء في تسمية تجاهل العارف وجدتُ اختلافاً بينهم في أصل التسمية تارة وتحرجاً تارة اخرى، ولا سيما فيما يخص النص القرآني.

2- لم يذكر ابن المعتز(296هـ) تعريفاً لتجاهل العارف، وعدّه من محاسن الكلام مكتفياً بالتمثيل له، بقول زهير[1]:

وَمَا أدْرِي وَسَوْفَ إخَالُ أدْرِي ... أقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أمْ نِسَاءُ؟

فالشاعر اوهم نفسه بعدم معرفة القوم لغاية في نفسه قد تكون للتهكم والتحقير[2]

3- تداخل مفهوم (تجاهل العارف) مع مصطلحات الاعنات كما هو مذكور عند ابن الاثير (737هـ) الذي آثر اطلاقه على ما يأتي من هذا النوع في الكتاب العزيز (اعناتاً) تادباً مع الآيات الكريمة.

ولكن الاعنات يعد هو أول مصطلحات (اللزوم) ظهوراً، وذكره ابن المعتز (296هـ) وعدّه من محاسن الكلام، وسماه (أعناتاً) لأن الشاعر يشق عليه التزامه فيه على غير ما عهد من نظم ولذلك قال: ومن اعنات الشاعر نفسه في القوافي وتكلفه في ذلك ما ليس له، كقول الشاعر:

عصاني قومي في الرشَادِ الذي به ... امرت ومن يعص المجرّب يندم

فصبراً بني بكر على الموت انّني ... أرى عارِضاً ينهلّ بالموتِ والدم[3]

---

(1) ديوان زهير بن ابي سلمى، حمدو طمّاس: 13.

(2) ينظر: البديع/ 157.

(3) ينظر: البديع / 175.

ويظهر فيه اللزوم بمجيء حرف الدال قبل حرف الروي، فالشاعر يكلف نفسه بالتزام حالة معينة في النظم، ولكنه أي الاعنات لم يتردد كثيراً في كتب البلاغة، أما لتعلقه بالشعر دون النثر، أو انه أُهمل لئلا يوصف به الشاهد القرآني[1].

كما ويتداخل (تجاهل العارف) مع (التشكيك) وهذا اللون البديعي مما اخترعه المصري الذي يرى فيه ان المتكلم يرى شيئاً شبيهاً بشيء فشكك نفسه فيه لقصد تقريب المشبه من المشبه به ثم يعود عن المجاز الى الحقيقة فيزيل ذلك التشكيك فإن لم يعد إلى الحقيقة فهو تجاهل العارف وان عاد فهو التشكيك المحض.

فهما متقاربان الا أن التشكيك فيه عودة الى الحقيقة أما التجاهل فليس فيه عودة إليها، ومن ذلك قول سلمَ:

تَبَدَّت فَقُلْتُ الشَّمْسَ عِنْد طُلُوعِهَا	بِجلد غنيّ اللَّوْن عَنْ أثر الورس
فَلَمَّا كَرَرْتُ الطَّرف قلت لصاحبي	على مرية مَا ها هُنا مطلع الشَّمْس

فانظر كيف رجع إلى التحقيق بعد التشكيك، وقال: بان هذا الفرق قد خفي عن ابن رشيق وغيره حتى أدخلوه في باب تجاهل العارف، وهذا خلاف قول ابي تمام[2]:

فــوالله مــا أدري أأحــلام نــائم	ألَمَّت بنا أمْ كـان في الرَّكْـبِ يُوشَـعُ

فإن سلماً رجع عن التشكيك وأبو تمام لم يرجع، فكان بيت سلمَ من التشكيك المحض، وبيت حبيب من تجاهل العارف، وقد ظهر الفرق بين البابين[3].

فالفرق يكمن في ان الشك في التجاهل شك غير حقيقي وإنما يوهم المتكلم السامع بذلك المقصد الذي يسعى اليه، وفي التشكيك يكون الشك فيه شكاً حقيقياً يراد به معرفة

---

(1) ينظر: اشكالية المصطلح البلاغي دراسة تطبيقية في مصطلحات علم البديع، ماجدة المذخوري/ 79. (رسالة ماجستير).

(2) ديوان ابي تمام، التبريزي: 2/ 320.

(3) ينظر: تحرير التحبير/ 564.

الصواب من المتلقي مباشرة. وقد يكون الشك بين الفنين - التشكيك وتجاهل العارف- أيضاً جاء من اختلاف النظرة لهذا الفن، فإذا نظر الى أثره على المتلقي أو المخاطب فهو التشكيك، وإذا نظر الى مقصد المتكلم وهدفه فهو التجاهل[1]، أي ان يأتي المتكلم في كلامه بلفظة تشكك المخاطب هل هي حشو أو أصلية لا غنى عنها، وهذا غير ما عرفناه عن تجاهل العارف[2].

ومن التشكيك ضرب آخر: وهو ان يأتي المتكلم بجمل من المعاني في كلامه كل جملة معطوفة على الأخرى بـ(أو) التي هي موضوعة للتشكيك لا التي للتخيير، كقول البحتري[3]:

كأنما يَبْسِم عن لؤلؤ   منضّد أو بَرَدٍ أو أقاح[4]

فعدّ المصري مبتدعاً لهذا الفن، ويبد ميل البلاغيين الى التدقيق، والتحديد في وقت متأخر قد أخرج التشكيك من حيز (تجاهل العارف) ليكسبَ مدلولاً خاصاً به

4- تعدد تسميات هذا الفن ما بين تجاهل العارف، التجاهل، سوق المعلوم مساق غيره، أرخاء العنان، ومزج الشك باليقين، والتشكك، إذ سماه العسكري (395هـ) مزج الشك باليقين والتشكك مشيراً الى نكته بلاغية مهمة لتجاهل العارف هي التأكيد لإزالة شك المخاطب ومطابقة الحال التي يكون عليها، وهذه غاية البلاغة وخصوصيتها[5].

---

(1) ينظر: البحث البلاغي في المغرب العربي، عبدالله محمد المفلح/ 295. (رسالة ماجستير).

(2) تحرير التحبير/ 563.

(3) ديوان البحتري، عبدالرحمن افندي: 1/ 112.

(4) وينظر: تحرير التحبير/ 564.

(5) كتاب الصناعتين/ 396.

وتحدث السكاكي (626هـ) عن تجاهل العارف في بحث التحسين المعنوي تحت اسم (سوق المعلوم مساق غيره) بعد ان بحثه أول مرة في موضوع (تنكير المسند اليه) وذكر التجاهل في البلاغة ممثلاً له بقول ليلى بنت طريف:

أيَا شَجَرَ الخَابُور مَالَكَ مُورِقاً كأنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ على ابْن طَرِيف

ثم أردف قائلاً: "لا أحب تسميته بالتجاهل"[1]، "ولعل سبب ذلك يعود الى ورع بعض العلماء وتحرجهم من هذه التسمية بوصفه فناً واقعاً في آيات القرآن الكريم مما لا يليق بوصف الذات الالهية بالجهل أو التجاهل"[2]، وهذه نظرة دقيقة من السكاكي فينبغي ان نتخير ونتقي أسماء المصطلحات إذ لا تتنافى مع أساليب النظم الكريم ويكون اطلاقها على تلك الأساليب مقبولاً ومستساغاً، ولهذا يقال في الباري كما ذكرنا سابقاً (يعلم) ولا يقال (يعرف) ولا (عارف) لا أسماً ولا خبراً فلا يقال ان الله عارف لأن المعرفة تكون في العلم وتكون في الظن، وايضاً يقولون في المعرفة بالنسبة لوصف الله بها (استكشاف ما بعد اللبس) والله –سبحانه- لم يتقدم علمه لبس ولهذا لا يطلق على الله عارف وإنما يقال عالم، وهذه أحد الأسباب التي دفعت السكاكي الى تسمية هذا الفن في القرآن الكريم بـ(سوق المعلوم مساق غيره) رغبة منه في عدم المساس بالشاهد القرآني من ذكر هذه الصفات وفي هذه التسمية مزيداً من الدقة والأدب[3]، ولعل اطلاق هذا الاسم شبيه بأطلاقهم –في علم النحو- على الفعل الذي لا يذكر فاعله: المبني للمجهول ثم قالوا إن كان الفاعل الذي لم يذكر هو الله جلَّ وعلا فإنه يطلق على ذلك الفعل "مالم يسم فاعله" تأدباً مع الله –سبحانه-"[4].

---

(1) مفتاح العلوم/ 427.

(2) مصطلح تجاهل العارف بين التنظير والتطبيق، د. باسم محمد ابراهيم/ 401. (بحث).

(3) ينظر: مفتاح العلوم/ 427.

(4) مصطلح تجاهل العارف بين التنظير والتطبيق/ 409. (بحث).

أما السجلماسي (600هـ) فقد ذكره باسم (ارخاء العنان) [1] وربما اراد بذلك أن اتباع هذا الفن يظهر جانباً من المسامحة وحسم العناد وهذا ما لاح في كلامه.

وهناك من اكتفى بتسميته (بالتجاهل) [2] بترك المضاف إليه العارف إذ ذكره في باب تفضيل شيء بشيء من أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود، إذ أتى به في هذا الباب كي تتضح تفاصيل حقائق الأمور ويعاد النظر فيها، من خلال تجاهل احوالها، اما الأثاري وهو أحد اصحاب البديعيات المتأخرين فقد وقف موقفاً محايداً في دراسته لهذا الفن في نصوص قرآنية او شعرية، إذ فرق بين تجاهل العارف كمصطلح في الأدب وبين مصطلح آخر سماه 'سؤال العالم عما يعلم' مع ان هناك من رأى انهما واحد ولا فرق بينهما[3].

إشكالية تجاهل العارف

تعدد التسميات	التداخل
سوق المعلوم مساق غيره	الإعنات
ارخاء العنان	التشكك
سؤال العالم عما يعلم	

(1) المنزع البديع في تجنيس اساليب البديع/ 277.

(2) ينظر: الطراز: 3/ 45.

(3) ينظر: بديعيات الآثاري/ 35.

وعلى الرغم مما تقدم ذكره عن تسمية هذا الفن وتداخله مع الفنون الأخرى فقد بقي مصطلح (تجاهل العارف) هو السائد والدائر في كتب البلاغيين، ولا سيما المحدثين منهم بغض النظر عما أثير حوله من تحفظ وحذر شديد في القرآن خاصة وكتب الأدب عامة، في حين لم تحظ المصطلحات الأخرى، الإعنات، وسوق المعلوم مساق غيره، والتشكك، وإرخاء العنان، بالشهرة أو الدراسة الأكاديمية، ولكننا نتفق مع ما ذهب إليه الدكتور احمد مطلوب من أن تسمية السكاكي آنفة الذكر اكثر تأدباً واحتراماً عند التعرض لدراسة آيات الكتاب العزيز[1].

5- جاءت صيغة تجاهل على (تفاعل) وهي صيغة موضوعة لتريَّ المخاطَب الفاعل على صفة ليس هو عليها كقولنا تعامى عن الحق وما به عمى، وتجاهل وما به جهل وهذا ما تفيده باعتبار وضعها[2]، وهو ادعاء الفاعل بحصول الفعل، وهو منتف عنه[3].

وتشترك صيغة تفاعل مع تفعّل في معنى التظاهر والادعاء لكن ثمة فرق بينهما فتفعَّل يتكلف فيها الفاعل أصل الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة، ولا يقصد إظهار ذلك ايهاماً على غيره أن ذلك فيه، أما في تفاعل فإن الفاعل لا يريد ذلك حقيقة ولا يقصد حصوله له، بل يوهم الناس ان ذلك فيه لغرض له. إذن تجاهل العارف هو سؤال المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً منه لنكتة بلاغية. فاشتمل هذا التعريف على اركان هذا الأسلوب ودعائمه الثلاث: (التخاطب، العدول، الغاية)، فسؤال المتكلم قائم على [التخاطب الخطاب، المخاطِب، والمُخاطَب]، والسياق والمخاطِب والمخاطَب يمثلان قطبين جوهريين من اقطاب العملية التواصلية الى جانب الخطاب والموقف الاجتماعي.

والعدول: تجاهل العارف قائم على العدول في خطاب المخاطَب، فهو من الاساليب التي يجري الكلام فيها على خلاف مقتضى الظاهر.

---

(1) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: 2/ 37-38، وينظر: مصطلح تجاهل العارف بين التنظير والتطبيق/ 403. (بحث).

(2) ينظر: الطراز: 3/ 45.

(3) ينظر: ادب الكاتب، ابن قتيبة/ 35.

والغاية: وتتمثل في النكتة أو الهدف الذي يبغي المتكلم من ورائه انتاج معنى معين في النص، انه مرادف للنية التي تتوارى بفعل قوانين النص.

تجاهل العارف وعلوم البلاغة (المعاني، البيان، البديع)

تقوم البلاغة العربية على أصلين هما:

- مراعاة مقتضى الحال (العلوم الثلاثة للبلاغة) [1]
- وايراد المعنى الواحد بطرائق مختلفة في وضوح الدلالة عليه (وهو علم البيان) [2]، أما (علم البديع) فأنه يرجع اليهما إذ هو تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة[3].

ومراعاة مقتضى الحال يكون فيها الكلام مطابقاً للحال دون أي قيد، فهي لا تقيد المتكلم بقوالب معينة او انماط اسلوبية محدودة، وانما تتيح له حرية مطلقة في اختيار التركيب الذي يراه مناسباً للحال والظروف التي تكتنف عملية الكلام، ومن صور مراعاة مقتضى الحال خروج الكلام عن مقتضى الظاهر، وذلك مراعاة لمقتضى الحال، فقد يقتضي ظاهر الكلام مجيء الخطاب على صورة لكن مراعاة الحال تقتضي مجيئه على أخرى ومن هذه الاساليب[4].

- الالتفات
- الأسلوب الحكيم
- القلب
- التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي
- التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او اسم المفعول
- التعبير عن الماضي بصيغة المستقبل
- مخالفة السياق في صيغ الافعال
- تجاهل العارف

---

(1) ينظر: مفتاح العلوم/ 163.

(2) ينظر: م . ن / 329.

(3) ينظر: الايضاح، القزويني: 1/ 50.

(4) ينظر: خصائص التراكيب، محمد ابو موسى/ 73.

وتجاهل العارف احد هذه الاساليب إذ يقوم على مراعاة مقتضى الحال، بخروج الكلام من مقتضى الظاهر وازالة الشك ومطابقة الحال التي يكون عليها وهذه غاية البلاغة وخصوصيتها، ورغم ذلك فقد اختلف البلاغيون في مرجعية هذا الفن البلاغي، فمنهم من ذكره في علم المعاني، فالسكاكي (626هـ) تحدث عنه في تنكير المسند اليه،

وعدّه من الحالات التي تقتضي تنكير المسند إليه كون المقام غير صالح للتعريف إما لأن المتكلم لا يعرف حقيقة المسند اليه أو أنه قصد تجاهله، او لأن في تعيين المنكر مانعاً يمنع[1]، فتكمن حجته في كون هذا الاسلوب من الاساليب التي فيها إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وهو من احوال المسند إليه في باب الخبر، وقد ذكر التفتازاني أنه لما انجز الكلام الى ذكر خلاف مقتضى الظاهر اورد (أي القزويني) عدَّة اقسام منه، وإن لم تكن من مباحث المسند إليه، وهي: الاسلوب الحكيم، والتعبير عن المستقبل بلفظ الماضي و.... تجاهل العارف..... وغيرها[2]. وهناك من عدَّه من علم البيان بعده:

-مقصداً من مقاصد الاستعارة إذ به يبلغ الكلام الذروة العليا ويحله من الفصاحة المحل الأعلى[3]

فقول الشاعر:

أَيَا ظَبيةَ الوَعْساءِ بينَ جَلاجِلٍ وبينَ النَّقَا آأَنْتِ أمْ أمُّ سالِمِ[4]

فقد اوهم في كلامه هذا أنه أشكل عليه المسمى باسم الظبية على جهة الحقيقة وانه لا يميز بين الامرين، هل اسم الظبية مستعار لأم سالم من الظبية الوحشية، او يكون على العكس من ذلك واستفهم عنه[5].

---

(1) ينظر: مفتاح العلوم/ 191.

(2) ينظر: بغية الايضاح لتلخيص المفتاح، عبد المتعال الصعيدي: 1/ 145.

(3) ينظر: العمدة: 2/ 66.

(4) ديوان ذي الرمة، احمد حسن بسج/ 273.

(5) ينظر: الطراز: 3/ 45.

- فالاستعارة ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بأثباتك للمشبه ما يخص المشبه به فهي عملية نقل للفظ من مسماه الأصلي على سبيل الاعارة للمبالغة في التشبيه تبعاً لدرجة القرب والبعد بين المتشابهين، فالعملية استبدالية إذ انطلق الشاعر من التشبيه أو المجز عمل التشبيه ثم انصرف عنه الى الاستعارة متخذاً من الاستفهام مدخلاً لشكه.
- وهناك من ادخله في باب التشكك بين الشبهين، وفائدته الدالة على قرب الشبهين حتى لا يفرق بينهما ولا يميز احدهما من الآخر، لشدة الشبه بالمشبه، نحو قولك: أوجهك هذا أم بدر، فإن المتكلم يعلم ان الوجه غير البدر، الاّ انه لما اراد المبالغة في وصف الوجه بالحسن استفهم: أهذا وجه ام بدر؟ ففهم من ذلك شدة الشبه بين الوجه والبدر[1]، اذ جعل المشبه به ازاء المشبه دون ربط بأداة او بيان اشتراك صفة نظراً للدرجة التي يحتويها من المبالغة.

وأما من درسه تحت علم البديع وهم اكثر العلماء[2] وجمهورهم فتكمن حجتهم في انه لما كان تجاهل العارف صفة المتكلم دون الكلام، سمي باسم ما هو صفة للمتكلِم به، والكلام: هو ما تكلم به الانسان سواء حصلت منه فائدة ام لا، والمتكلم: هو من فعل الكلام، فالمتكلم هو سبب للكلام وهذه العلاقة تسوغ تسمية الشيء باسم سببه. فكان من محسناته فنقل الى علم البديع[3].

وعليه نستطيع القول: ان تجاهل العارف وان كانت بنيته التركيبية قائمة على الاستفهام الاّ ان سياقاته البيانية تخرج الاستفهام الى معانٍ تجددها مقصدية المتكلم، فتعرض الافكار والمعاني في صورة فنية تعتمد في بنائها على اساليب علم المعاني –الاستفهام وفنون علم البيان– الاستعارة والتشبيه–.

---

(1) ينظر: خزانة الادب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي/ 274.

(2) ينظر: بغية الايضاح: 1/ 145.

(3) ينظر: تجاهل العارف قراءة تداولية/ 5. (بحث).

ثم ان علم المعاني يتعلق اصلاً بمطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهو الاصل في علوم البلاغة لذا يرى السكاكي ان علم البيان فضلاً عن علم البديع شعبة من علم المعاني، لا يفصل عنه الا باعتبار جرى منه مجرى المفرد من المركب لذا آثر تأخيره[1]، ولم يسمه (بديعاً) انما اسماه (محسنات) "ووجوها كثيراً ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام"[2].

تجاهل العارف والاستفهام:

كان لا بد لنا من إفراد علاقة تجاهل العارف بالاستفهام بعيداً عما تناولناه في موضع تجاهل العارف من علوم البلاغة، لكونه يشكل البنية التركيبية الأساسية للتجاهل، إذ يعد اسلوب الاستفهام أحد اساليب الإنشاء الطلبي، وان مصطلح (الطلب) أو (الإنشاء) اسلوب لغوي ذو مفهوم عام "يستدعي مطلوباً"[3]، وأن يكون مطلوبه "غير حاصل وقت الطلب"[4]، وله أغراض اصلية، واخرى فرعية ما يطلق عليها بالمجازية، والأصلية منها تجري على أصلها إذا كان المقام (مقتضى الحال) ملائماً لشروط إجرائها على الأصل، وتكون شروط اجراء هذه الأغراض على أصلها نسقاً متماسك العناصر يمكن توضيحه بالخطاطة الآتية[5].

---

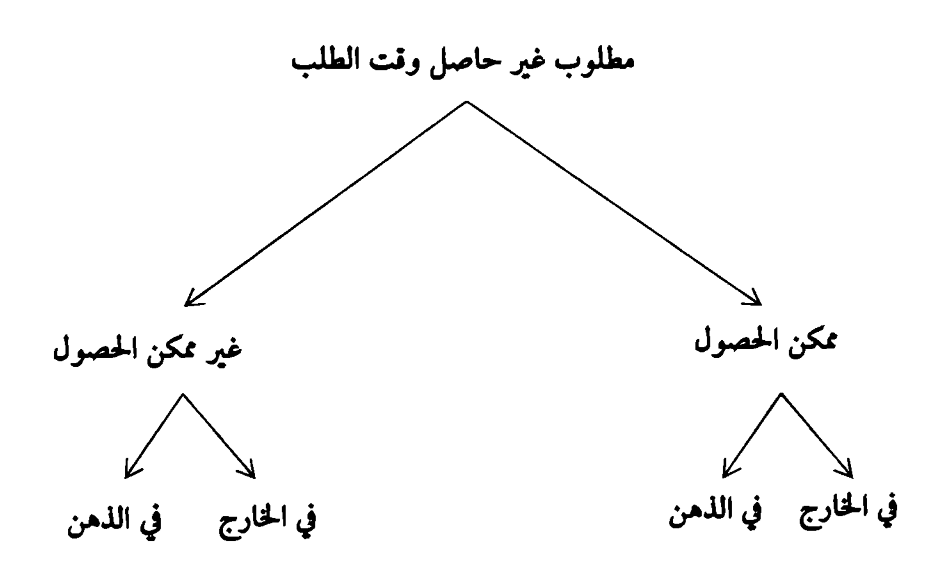
(1) ينظر: تجديد البلاغة، احمد مطلوب/ 11. (بحث).

(2) ينظر:البلاغة عند السكاكي، احمد مطلوب/ 323.

(3) مفتاح العلوم/ 302.

(4) م. ن / 302.

(5) ينظر: اللسانيات الوظيفية، احمد المتوكل/ 37.



فالاستفهام يجري على أصله (يكون دالاً على سؤال حقيقي) الهدف منه طلب الإفهام والإعلام لتحصيل فائدة علمية مجهولة لدى المُستفهِم، اذا انجزت الجملة الاستفهامية في مقام يطابق الشروط: (مطلوب غير حاصل وقت الطلب)، (ممكن الحصول) (في الذهن)كما في قولنا:ما عندك؟ ومن رأيت؟، ولا يطابق المقام شروط إجراء الاستفهام على أصله حين يختل أحد هذه الشروط، فيمتنع إجراء السؤال وتنتقل الجملة من الدلالة على هذا الغرض الأصلي الى الدلالة على الغرض الذي من شروط إجرائه عكس الشرط المختل. مثال ذلك: تقول للرجل: أطرباً في مقام أنت تعلم انه قد طُرب لتوبخه وتقرره[1]، فامتنع اجراء الاستفهام على أصله، وولّد بمعونة قرائن الأحوال معنى التوبيخ والتقرير، فالدلالة على السؤال انتقلت الى هذه المعاني او الأغراض لاختلال الشرط (ممكن الحصول) و(حلول الشرط عكسه) غير ممكن الحصول محله[2].

وتجاهل العارف يدخل في الأغراض المجازية، وضابطه ان يكون المستفهِم ليس في حاجة الى فهم شيء من المخاطَب بالاستفهام، بل هو ينشئ معاني يقتضيها المقام قاصداً

---

(1) ينظر: الكتاب، سيبويه: 3/ 176.

(2) ينظر: اللسانيات الوظيفية/ 38.

إعلام المخاطب بها، لا أن يستعلم هو من المخاطب عن شيء، ومثاله قولك لمن تراه ينهر اباه: أتنهر أباك؟ فلا شك ان اهانة الأب ممكنة، ولكن النفوس العاقلة لا ترضى بها، ولهذا لم يكن الغرض من هذا الاستفهام سؤال المخَاطب عن إهانته أباه بل الغرض منه إنكار الإهانة على المخاطَب، وتوبيخه عليها، لأن الوالد شرعاً وعقلاً وعرفاً يستحق الإكرام والاحترام على الولد، فالمطلوب من الولد احترامه وإجلاله، لا تحقيره وإهانته، وما لا يستسيغ العقل وقوعه لا يستسيغ السؤال عنه، من ثم كان الغرض من السؤال الانكار والتوبيخ.

وهذه الأغراض أو المعاني تفهم من ايحاءات الأساليب مع ما يحيط بها من قرائن الأحوال فـ"كلمة الاستفهام إذا امتنع حملها على حقيقتها تولد منه بمعونة القرائن ما يناسب المقام.... ولا ينحصر شيء منها في أداة دون أداة، بل الحاكم سلامة الذوق، وتتبع التراكيب..."[1].

ومما يرفع قيمة هذا الرأي ان المعاني البلاغية تختلف باعتبارات غير اسلوبية، باعتبار المتكلم، وباعتبار المخاطَب، وباعتبار احوالهما، لكن هذا لا يمنع من ان تكون ادوات الاستفهام على حقائقها تؤدي معاني اخرى[2].

ذكرنا فيما سبق ان تجاهل العارف يدخل في الأغراض المجازية، لكن بقي ان نقول ليس كل ما يورد من استفهام مجازي هو (تجاهل العارف)، فإن ادراك المعنى المكتمل للجملة يقوم غالباً على اكتناه المضمون الدلالي لها الموافق لشكلها اللفظي في الغالب، الاّ ان بعض الجمل التي تؤدي وظائف نحوية متعددة في سياقاتها المختلفة يؤول بها الأمر الى التركيز على دلالتها دون الشكل، لكون القالب فيها ثابتاً والمحتوى متغيراً وهذا ما كثر في الوظائف النحوية للأساليب الإنشائية–ومنها الاستفهام- لتغدو قوالب ذات دلالات خبرية[3]. ولهذا القسم الذي يخرج الى معنى الخبر دلالتان[4]:

---

(1) الايضاح:3/ 80.

(2) ينظر: حاشية الدسوقي: 2/ 464.

(3) ينظر: نسخ الوظائف النحوية في الجملة العربية، خديجة محمد الصافي/ 150.

(4) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 2/ 328.

الاولى: التقرير

الثانية: الانكار

وتعد هاتان الدلالتان اكثر الدلالات تقولباً في أسئلة الحوار في خطب الخلفاء الراشدين، كما ان للأسئلة التي حوتها طابعها الخاص في النص الحواري، فضلاً عن انطواء كثير من الدلالات تحت مظلة هاتين الدلالتين.

التقرير:

هو حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بأمر استقر عنده بثبوته او نفيه[1]، والتقرير لفظه لفظ الاستفهام ومعناه (الخبر)، فهو "يفيد الإيجاب، بعكس الاستفهام الحقيقي الذي يفيد الشك"[2].

ومما يدل على انه –التقرير- قد فارق الاستفهام الى الخبر امتناع النصب بالفاء في جوابه، والجزم بغير الفاء في (جوابه) الا تراك لا تقول: ألسْت صاحبنا فنكرمكْ، كما تقول: لست صاحبنا فنكرمكْ، ولا تقول في التقرير: أأنت في الجيش أثبت اسمكْ، كما تقول في الاستفهام الصريح: أأنت في الجيش أثبت اسمك"[3]، كما قد يكون للتقرير معنى ثان وهو تحقيق النسبة وتثبيتها[4]، بما يعرفه المخاطب من الحكم الذي اشتمل عليه الكلام اثباتاً او نفياً نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾ (المائدة:119)، فإن الهمزة في الآية للتقرير بما يعرفه عيسى (عليه السلام) من الحكم، وهو أنه لم يقل "اتخذوني وأمي إلهين من دون الله" لا بأنه قد قال ذلك القول[5]، فالكلام مع التقرير موجب

[1] ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام: 1/ 26.

[2] كتاب المقتصد في شرح الايضاح، عبدالقاهر الجرجاني: 2/ 830.

[3] ينظر: الخصائص، ابن جني: 2/ 463.

[4] ينظر: عروس الافراح، السبكي: 2/ 307.

[5] ينظر: مختصر المعاني، سعدالدين التفتازاني: 2/ 297-298.

ولذلك يعطف عليه صريح الموجب، ويعطف على صريح الموجب، فحقيقة استفهام التقرير انه استفهام انكار، والإنكار نفي قد دخل على المنفي، ونفي المنفي إثبات، والذي يقرر عندك ان معنى التقرير الاثبات[1]، كما وإن ألف الاستفهام اذا دخلت على ليس كانت تقريراً ودخلها معنى الإيجاب فلم يحسُن معها (أحداً) أنما يجوز مع حقيقة النفي[2]، والجواب عن هذا الاستفهام يتوقف على مقدمةٍ وهي إنَّ الاستفهام اذا دخل على النفي يدخل بأحدِ وجهين: أما ان يكون الاستفهام عن النفي هل وجد أم لا؟ فيبقى النفي على ما كان عليه، أو للتقرير كقوله: ألم أحسن إليك، وقوله تعالى:﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ (الشرح: 1) فإن كان بالمعنى الأول لم يجز دخول نعم في جوابه إذا أردت أيجابه بل تدخل عليه (بلى) [3]، ومن العجب ان (نعم) هنا تعني (لا) ولا توجد في لغتنا (نعم) بمعنى (لا) سوى هذه[4]. وأن كان بالمعنى الثاني وهو التقرير، فالكلام حينئذٍ لفظٌ ومعنى، فلفظه نفي داخلُ عليه الاستفهام ومعناه الإثبات، فبالنَّظرِ الى لفظه تُجيبهُ بـــ(بلى)، وبالنظر إلى معناه وهو كونه إثباتاً تُجيبه بـ(نعم) [5]. والاستفهام التقريري بالهمزة شأنه شأن الاستفهام الحقيقي إذ ان المقرر به هو ما يلي الهمزة. فإذا قلت :"أأنت فعلت ذاك؟". كان غرضك ان تقرره بانه الفاعل. ويبين ذلك قوله تعالى، حكاية عن قوم نمرود:" ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢﴾ (الأنبياء: 62).لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون ان يُقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يُقرَّ بأنه منه كان، وكيف؟. وقد أشاروا له الى الفعل في قولهم: "أأنت فعلت هذا" وقال هو عليه السلام في الجواب: "بل فعله كبيرهم هذا". ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: فعلت أو: لم أفعل[6].

---

(1) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 2/ 332.

(2) ينظر: الانشاء في العربية بين التركيب والدلالة/ 418.

(3) ينظر:البرهان في علوم القرآن: 2/ 335.

(4) ينظر:البلاغة الاصطلاحية، عبده عبدالعزيز قلقيله/ 163.

(5) ينظر:البرهان في علوم القرآن: 2/ 335.

(6) ينظر: دلائل الأعجاز، عبدالقاهر الجرجاني / 113.

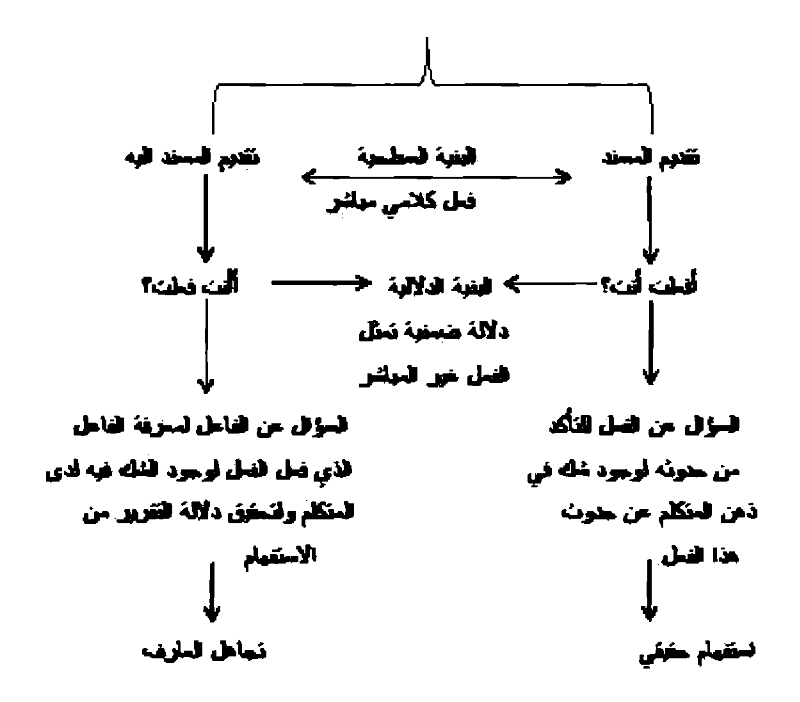
ومما يبدو في تجاهل العارف ان تقديم أي عنصر -الانزياح الرتبي في الاستفهام- يكون بمقتضى الموقف التداولي وهيئة المرسِل الذي يؤثر في المتلقي ويجعله يتصرف في موقعية الفعل أو الاسم حسب درجة الشك ووضعية الخطَاب، فعنصر الفعل يقدم ويؤخر عنصر الفاعل مع زيادة نسبة الشك في الاول، ويقدم عنصر الفاعل ويؤخر الفعل مع زيادة وقوع الشك في الفاعل، وهذا يستدعي وصف المفردات السياقية حسب نسبة تردد المخاطَب والجهة التي يقع عليها ضغط التردد[1]. فيصبح تجاهل العارف حالة بلاغية تشكل كيفية توجيه البنية الاسنادية بمسارات مقصديه يحددها وضع المخاطَب والمقام، فلا يقدم عنصر من عناصر الخطاب أو يؤخر الا حين يكون ذلك مترتباً عن شروط تداولية تتكفل مسؤولية مطابقة المقال للمقام، ليستوعب المخاطَب الموقف الخطابي.

اذ ان للانزياح الرتبي دوراً بارزاً في الآلية التركيبية لتجاهل العارف، لأن سياقات التقديم تدور على اعتبارات يعود بعضها الى المبدع وحركته الذهنية، ويعود بعضها الى المتلقي واحتياجاته الدلالية ويلخص الثالث للصياغة ذاتها[2]. ويمكن توضيح هذه الالية بالخطاطة الآتية على سبيل المثال:

---

(1) ينظر: الانزياحات الخطابية والبيانية في كتاب دلائل الاعجاز، ماهاباد هاشم/ 32. (رسالة ماجستير).

(2) ينظر: البلاغة العربية قراءة اخرى، محمد عبدالمطلب/ 238.



فالاستفهام معنى نحوي أولي، أما التقرير المتحصل منه والمنتج لبنية تجاهل العارف فهو معنى تداولي لم يتحدد الاّ بعد معرفة حقيقة المقام المعين وتختلف الملابسات المرتبطة بعلاقة المخاطِب بالمخاطَب وعلاقة الحدث بسائر الاحداث والأوضاع الخاصة او العامة التي اكتنفته.

الانكار:

استفهام عما ينكره، فإنكار الشيء يعني كراهته والنفور عن وقوعه[1]، وذكر الجرجاني ان الغرض من الاستفهام الانكاري تنبيه المخاطب حتى يرجع الى نفسه ويرتدع ويخجل عما كان سبب له أما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه، فإذا ثبت على دعواه قيل له (فافعل) فيفضحه ذلك، وإما لأنه همَّ بأن يفعل ما لا يستصوب فعله، فإذا رُوجع فيه تَنَبه وعرف الخطأ، وإما لأنه جوّز وجود أمرٍ لا يوجد مثله، فاذا ثبت على تجويزه

(1) ينظر: حاشية الدسوقي: 2/ 471 .



وبخ على تعنته وقيل له: فأرِنَاهُ في موضع وفي حالٍ، وأقم شاهداً عل أنه كان في وقت[1]، فاذا قال الأستاذ لتلميذه: أتهمل الواجب؟ كان الغرض منه إنكار الاهمال على الطالب، والأمر المنكر يقع بعد الهمزة، فاذا أريد إنكار الفاعل او المفعول، أو الفعل او شيء آخر من متعلقاته أتى بالمنكر أثر الأداة[2]، فمثال انكار الفاعل: أأنت تهمل الواجب؟ ومثال انكار المفعول: أمحمداً أهنت؟.

وقسم البلاغيون الاستفهام الانكاري الى قسمين:

الاول: الاستفهام الانكاري للتوبيخ: وهو يقتضي ان ما بعد الأداة واقع وأن فاعله ملوم[3]، وهو نوعان:

1- تقريع المخاطَب على أمر وقع منه في الماضي[4]، أي ما كان ينبغي ان يكون ذلك الأمر الذي كان، نحو: أعصيت ربك؟ فإن الإنكار متوجه الى العصيان الذي وقع من المخاطَب ولهذا قيل: إن هذا الاستفهام للتقرير بمعنى التحقيق والتثبيت[5].

2- تقريع المخاطَب على امر واقع في الحال، أو خيف وقوعه في الاستقبال، نحو: أتعصي رَبك؟ أي لا ينبغي ان يحدث ويتحقق ذلك[6].

الثاني: الاستفهام الانكاري للتكذيب وهو ايضاً نوعان:

- تكذيب ما ادعاه المخاطَب في الماضي[7]، بمعنى لم يكن ذلك[8].

---

(1) دلائل الاعجاز/ 119 – 120.

(2) ينظر: م . ن / 117 – 118.

(3) ينظر: معجم البلاغة العربية، بدوي طبانه/ 27.

(4) ينظر: حاشية الدسوقي: 2/ 300.

(5) ينظر: مختصر المعاني: 2/ 300.

(6) ينظر: الايضاح: 3/ 72.

(7) ينظر: مواهب الفتاح: 2/ 301.

(8) ينظر: الايضاح: 3/ 72.

- تكذيب المخاطَب فيما ادعى وقوعه في الحال او الاستقبال[1]، بمعنى لا يكون ذلك[2].

فـالتوبيخ والتكذيب، يشتركان في النفي، ويختلفان في أن النفي في التوبيخ يتوجه لغير مدخول الهمزة، وهو الانتفاء وان مدخولها واقع، أو في حكم الواقع، وأن النفي في التكذيب يتوجه لنفس مدخول الهمزة، وأن مدخولها غير واقع"[3]. كما تبين انه لا منافاة بين التقرير والانكار، فيجتمعان في محل واحد. إذ يقول الجرجاني: "واعلم أن الهمزة تقرير بفعل قد كان، وإنكار له لم كان، وتوبيخ لفاعله عليه"[4].

القسم الثاني: الاستفهام المجازي الذي يخرج الى معنى الانشاء:

وهذا النوع لا يدخل لدينا ضمن تجاهل العارف كالطلب المجرد.... الأمر، العرض، التحضيض، النهي، التمني، وغيرها من الأغراض البلاغية التي تخرج الى معنى الانشاء[5]، لأن الاستفهام في تجاهل العارف يتناقض او يتنافر على اقل تقدير مع هذه المعاني، لأن اجتماع هذه المعاني مع الاستفهام تعد مقوضاً للقوة الانجازية للفعل الكلامي. وهذا موضح في الخطاطة الآتية:

---

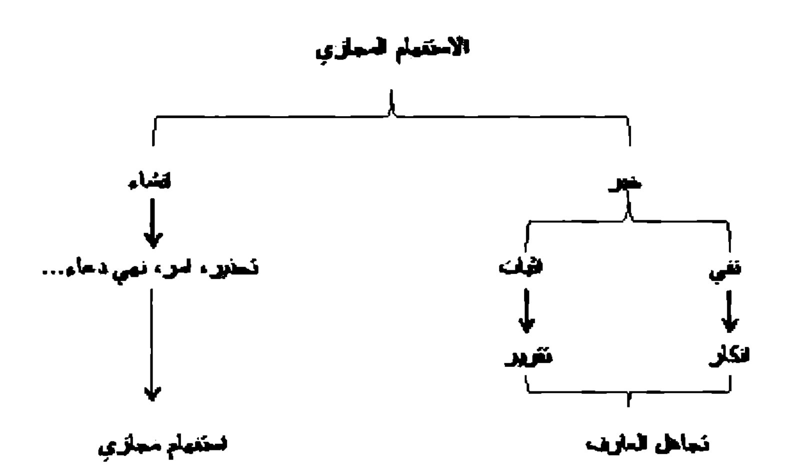
(1) ينظر: مواهب الفتاح: 2/ 301.

(2) ينظر: الايضاح: 3/ 72.

(3) م . ن: 3/ 76.

(4) دلائل الاعجاز/ 114.

(5) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 2/ 328.



التصور والتصديق في تجاهل العارف:-

التصور: هو ادراك المفرد أي تعيينه[1]، ويكون ذلك عند التردد في تعيين أحد الشيئين وتحديد المختص منهما بالأمر الذي يعرفه المتكلم ويسأل عن صاحبه الحقيقي ليعرفه على وجه اليقين لا التردد أو الشك[2].

ويعد سيبويه أول من فرق في الاستفهام عن النسبة والاستفهام عن تعيين المفرد[3]، فقد اشار في الاستفهام عن المفرد ان السائل بحصول أو وقوع النسبة بين المسند والمسند اليه، واما هو يطلب التعيين، والدليل على ذلك ان الجواب لا يكون بالنفي او الايجاب وانما بتعيين ما يسأل عنه، فـ" اذا كان الكلام بها بمنزلة (ايهما وايهم) وذلك قولك (أزيد عندك أم عمرو؟) و(أزيداً لقيت أم بشراً) فأنت الأن مدع ان عنده أحدهما، لأنك اذا قلت أيهما عندك وأيهما لقيت؟ فانت مدع ان المسؤول قد لقي احدهما، أو ان عنده احدهما، الا ان علمك قد استوى فيهما لا تدري ايهما هو والدليل على ان قولك: (ازيد عندك أم عمرو؟)

---

(1) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، احمد مطلوب: 1/ 109.

(2) ينظر: النحو الوافي، عباس حسن: 3/ 589- 590.

(3) ينظر: اساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، قيس اسماعيل الاوسي/ 315.

بمنزلة قولك: ايهما عندك؟ انك لو قلت: (أزيد عندك ام بشر) فقال المسؤول: لا، كان محالاً، كما انه اذا قال: ايهما عندك؟ فقال: لا، فقد أحال[1].

فالعلم بحصول تصور النسبة أو وقوعها بين المسند والمسند أليه يكون مدخلاً اساسياً للسؤال عن أحد الشيئين وتحديد المختص منهما بالأمر الذي يعرفه السائل ويسأل عن صاحبه ليعين له المخاطَب احد الامرين تعييناً جازماً قاطعاً، ويكون ذلك الأمر اذا وقعت (أم) بين شيئين وقبلها همزة الاستفهام التي يريد السائل بها وبـ (أم) تحديد أحد الشيئين وتعيينه لينحصر المعنى عليه وينسب إليه دون غيره.

والهمزة تختص بالتصور وهي اصل حروف الاستفهام، ويستفهم بها عن المفرد، وعن الجملة في مقام الشك والتردد[2]، فإن استفهم بها عن المفرد وليها المستفهم عنه من مسند أو مسند إليه أو غيرهما نحو: أفرغت من البحث الذي كنت تكتبه؟ و أرجع استاذنا الذي كان في السفرة؟.

وبما أن إيلاء المستفهَم عنه الهمزة في طلب التصور ضروري، كان نحو: أأنت فرغت من البحث الذي كنت تكتبه؟ خطأ، لأن اول الجملة يدل على أن السؤال عن تعيين الفاعل، وقوله (من البحث الذي كنت تكتبه) يدل على ان الفاعل هو المخاطَب والتردد في الفعل، وكذا نحو أكتبت هذا المقال؟ لا يصح، لأن أول الجملة يدل على أن السؤال عن الفعل هل وجد أم لا؟ والاشارة الى المقال الموجود تدل على وجود الفعل[3].

فتكون الهمزة للتصور اذا صلح أن يؤتى بعدها (أم) المتصلة دون المنقطعة، نحو: أراكباً جئت أم ماشياً؟ و أمحمد جاء أم علي؟[4]، فعلاقة أتصال (أم) تقدم همزة التعيين التي يطلب بها وبـ (أم) تعيين المسؤول عنه الذي يعلمه السائل مجملاً، ولهذا يجب ان يكون الجواب بالتعيين و" الدليل على ان قولك: أزيد عندك أم عمرو؟ بمنزلة قولك: أيهما عندك؟ وأنك لو قلت: أزيد عندك أم بشر؟ فقال المسؤول: لا، كان محالاً، كما أنه اذا قال: أيهما

---

(1) الكتاب: 3/ 169.

(2) ينظر: مفتاح العلوم/ 308.

(3) ينظر: دلائل الاعجاز/ 111- 112.

(4) ينظر: عروس الافراح: 2/ 274.

عندك؟ فقال: لا، فقد أحال[1]، فـ(أم) هذه تقع بين المتعادلين، مفردين كانا أم جملتين، أم مختلفتين، كما وقد تتقدم (أم) المتصلة همزة التسوية التي تقع بعد لفظ (سواء) أو بعد لفظ آخر يفيد التسوية، ولكن الهمزة مع معادلتها تخرج عن معنى الاستفهام الى الخبر، فلا تحتاج الى الجواب[2].

التصديق:

هو طلب تعيين الثبوت او الانتفاء في مقام التردد[3]، أي ادراك وقوع نسبة تامة بين المسند والمسند إليه أو عدم وقوعها بحيث يكون المتكلم خالي الذهن مما استفهم عنه في جملة مصدقاً للجواب –اثباتاً بـ(نعم) أو نفياً بـ(لا) [4]، ويكون التصديق بـ(الهمزة) و(هل) [5].

فالهمزة كما ذكرنا تأتي لطلب التصور والتصديق لكن ثمة فرق بين نوعي الهمزة من جهتين:

1- من جهة الأسلوب.

إذ تأتي الهمزة للتصديق اذا صلح ان يؤتى بعدها بـ(أم) المنقطعة، دون المتصلة نحو: أحضر هاشم أم حضر خالد؟ وأحامد في الجامعة أم في الجامعة محمود؟ فأنك لم تكن مستفهماً عن ان يعين لك واحد من هذيم، بل إنك مستفهم عن واحد بعينه بعد عدولك عن آخر واضرابك عنه[6].

---

(1) الكتاب: 3/ 169.

(2) ينظر: م . ن: 3/ 170.

(3) ينظر: مفتاح العلوم/ 308.

(4) ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، احمد الهاشمي/ 79.

(5) ينظر: اساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين/ 328.

(6) ينظر: المقتصد في شرح الايضاح: 2/ 954.

2- من جهة المعنى

إذ تأتي الهمزة للتصديق اذا تردد الذهن بين ثبوت النسبة وانتفائها نحو: أأنشأت قصيدة[1].

فإذا احتمل الاستفهام ان يكون لطلب التصور، ولطلب التصديق رجعنا الى القرائن اللفظية أو المعنوية فنحو: أأعرفت محموداً؟ يحتمل ان تكون الهمزة لطلب التصديق، ويحتمل ان تكون لطلب التصور، وبالرجوع الى القرينة اللفظية نستطيع تعيين نوع الهمزة، فإذا كان تقدير الجملة: أأعرفت محموداً أم لا؟ كانت الهمزة لطلب التصديق، وإن كان تقديرها أأعرفت محموداً أم أهنته؟ كانت الهمزة لطلب التصور، ونحو: أتخرجت في كلية اللغة التي كنت تدرس فيها؟ الهمزة فيها لطلب التصديق، لأن قوله (التي كنت تدرس فيها) قرينة تدل على ان السائل عالم بأن المخاطَب يدرس في كلية اللغة، ولكنه متردد في تخرجه، وعدم تخرجه منها، فسأله إزالة للتردد[2].

أما هل فهي حرف يطلب بها التصديق فقط، وتدخل على الجملة الفعلية والاسمية، لكن ثمة فرق بينها وبين الهمزة التي يطلب بها التصديق:

1- لا يستفهم بالهمزة حتى يهجس في النفس إثبات المستفهم عنه: أنجح عامر؟ ويستفهم بـ(هل) عندما لا يترجح إثبات المستفهم عنه، ولا نفيه، هل نجح عامر؟ فالمُستفهم بالهمزة لديه احساس بنجاح عامر، وأما المستفهم بـ(هل) فيستوي عنده نجاح عامر ورسوبه[3].

2- يشتركان في طلب فهم حدوث أمر ما وجوداً أو عدماً، والحدوث مختص بالفعل او ما في معناه، ولهذا اقتضيا ان يليهما الفعل، إلا إن (هل) أدعى له من الهمزة، لأن (هل) في الاصل بمعنى (قد) وهي من خواص الافعال، وكذلك ما هو بمعناها[4].

---

(1) ينظر: عروس الافراح: 2/ 247.

(2) ينظر: حاشية الدسوقي: 2/ 418.

(3) ينظر: عروس الافراح: 2/ 271.

(4) ينظر: الاشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ركن الدين محمد بن علي الجرجاني / 105.

3- أن (هل) تخصص المضارع غالباً بالاستقبال، بخلاف الهمزة، فلا يجوز أن يقال: هل تنهر هاشماً وهو ابوك؟ ويجوز ان يقال: أتنهر هاشماً وهو ابوك؟[1].

4- لا تدخل (هل) على منفي، لأنها في الاصل بمعنى (قد) وهي لا تدخل على منفي فلا يجوز ان يقال: هل لا يذاكر احمد دروسه؟ بخلاف الهمزة، فيجوز أن يقال: ألا تذهب الى المدرسة؟[2].

5- إنها لا تدخل على الشرط، فلا يقال: هل إن ذاكرت نجحت؟ بخلاف الهمزة، فيجوز ان يقال: أإن جاءك علي اكرمته؟

6- إنها لا تدخل على (إنّ) فلا يقال: هل إنك طالب؟ بخلاف الهمزة فيجوز أن يقول: أإنك طالب؟[3].

اذن فـ(هل) لم توضع الاّ لطلب التصديق الايجابي دون التصور ودون التصديق السلبي، لذلك هي "لا تدخل الاّ على جملة اتخذت الكلمات فيها مواضعها المألوفة التي تقتضيها المعاني النحوية للكلمات في الجملتين الفعلية والاسمية، وتقديم أي ركن على الآخر يعني توكيده، والتوكيد لا يتم الاّ بعد الانتهاء من النسبة في الفكر والفراغ منها،إذ ان التغيير في الموقع يشعر بتحقيق النسبة، ولما كانت (هل) مختصة بالاستفهام عن النسبة لم يصلح"[4]، لذا يقبح استعمالها في كل تركيب هو مظنة العلم بحصول النسبة[5]، ونحو هل طالب جاء؟ هل محمداً عرفت؟ ذلك لأن تقديم متعلق الفعل عليه قد يكون للاختصاص الذي يستدعي التصديق بأصل النسبة، فيتنافى المقام استعمال (هل) لأنها لطلب التصديق فقط، وقد يكون بتقدير فعل محذوف يفسره المذكور، وقد يكون للعناية والاهتمام، ففي قولنا: هل طالب جاء؟ الظاهر ان السائل يعلم أصل الحكم، وهي المجيء لأحد، ولكنه لا يعلم الجائي، فسأل المخاطَب ليعينه له: أطالب هو أم غيره؟ والسؤال لطلب التصور، ولا

---

(1) ينظر: مفتاح العلوم/ 309.

(2) ينظر: حاشية الدسوقي: 2/ 420.

(3) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام: 4/ 328.

(4) التصور والتصديق في العربية، هناء اسماعيل/ 130، (رسالة ماجستير).

(5) ينظر: مفتاح العلوم/ 308.

تستعمل (هل) الاّ لطلب التصديق، فالمناسب ان يكون استعمال هل في هذا المقام ممتنعاً، ولهذا فإن دلالة هل على التصديق لا تتطابق مع تجاهل العارف، لامتناع استعمالها في كل اسلوب يدل على طلب التصور نحو: هل عندك علي أم حامد؟، لأن هل لا تستعمل كما قلنا الاّ لطلب التصديق، و(أم) المتصلة لا تكون الاّ لطلب التعيين، فالجمع بينهما يؤدي الى التناقض، ثم ان (أم) تدل على ثبوت أصل الحكم، و(هل) تقتضي عدم حصوله، فلا يمكن الجمع بينهما، فلا يتوجه السؤال من اصله[1].

فضلاً عن ان من خصائص هل -كما قرره النحاة- انها اذا دخلت على المضارع خصصته بالاستقبال، ولهذا منع البلاغيون ان يقع بعدها ما يدل على انكار الفعل في زمن الحال، نحو: هل تضرب زيداً وهو اخوك؟[2]، فجملة (وهو اخوك) جملة حالية تفيد زمن عاملها (تضرب) فاذا كان مضمون الحال حاصلاً في زمن التكلم وجب ان يكون مضمون العامل حاصلاً في ذلك الزمن ايضاً، لوجوب مقارنة المقيد لقيده في الزمان[3]، ولهذا يتنافى استعمال هل في مثل هذا الموضوع لأنها للاستقبال ولكن تستعمل همزة الاستفهام لصلاحيتها للحال والاستقبال، فيقال: أتضرب زيداً وهو أخوك؟[4].

وعليه نستطيع القول بان في التصور يكون لدى المتكلم فكرة مسبقة عن المستفهم عنه، وفي التصديق يكون المتكلم خالي الذهن من أي فكرة حول المستفهم عنه، وهذا عكس ما توصل إليه احد الباحثين إذ قال:" وإذا لم يكن ثمة فرق بين الاستفهام بالهمزة أو بهل أو غيرها من الأدوات الاستفهامية، فالراجح ان بين التصور والتصديق فرقاً يتمثل في رأينا انه في (التصور) يكون المتكلم فيه خالي الذهن من أي فكرة حول المُستَفهم عنه، اما في التصديق فيجب ان يكون لدى المتكلم فكرة مسبقة عن المُستَفهم عنه"[5].

---

(1) ينظر: حاشية الدسوقي: 2/ 421.

(2) الايضاح في علوم البلاغة، القزويني: 3/ 59.

(3) ينظر: حاشية الدسوقي: 2/ 262.

(4) ينظر: مفتاح العلوم/ 309.

(5) التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي/ 114.

إن من ابرز معطيات البحث البلاغي عند العرب أنه قام على اشتراط "موافقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته" والحال هو الداعي للمتكلم الى ايراد الكلام على وجه مخصوص أي ان يعبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما، وهي مقتضى الحال[1].

وتختلف صور المقال من مقام لأخر، فلكل مقام اسلوبه الخاص كما ان له تراكيبه القائمة على ارتباط النحو والمعاني في شكل جميل، والمقام هو ذلك الموقف الذي يتطلب نوعاً من الألفاظ تجاورت بطريقة معينة كي تفي بالمراد. ويعتمد المعنى الدلالي على هاتين الدعامتين (المقام والمقال) اعتماداً كبيراً لما بينهما من علاقة تضامنية توضح المقصود منهما[2]. ويقول العسكري في الصناعتين: لا يُكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، لأن ذلك جهل بالمقامات، وما يصلح في كل واحد منهما من الكلام. وأحسن الذي قال :لكل مقام مقال[3]. فمقام الكلام ابتداءً يغاير مقام الكلام بناءً على الاستخبار او الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير بناء المقام على الإنكار، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكلٍ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر[4].

ولقد فطن الجرجاني في تحليلاته العلاقة التواصلية القائمة بين طرفي الاتصال (المخاطِب والمخاطَب) وعنى باستجلاء مقاصدهما الفكرية وعلاقتهما بأجناس الخطاب، وهذا قرب الاتجاه التداولي من فكرة عبدالقاهر الجرجاني من خلال توغله في العملية التخاطبية واستجلائه لقطبي الخطاب، ليكون المخاطِب والمخاطَب يمثلان قطبين جوهريين من أقطاب العملية التواصلية والتخاطبية إلى جانب الخطاب والموقف الاجتماعي، فمراعاة

(1) ينظر: الايضاح في علوم البلاغة/ 41.

(2) ينظر:العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي، عبد الواحد حسن الشيخ/ 18.

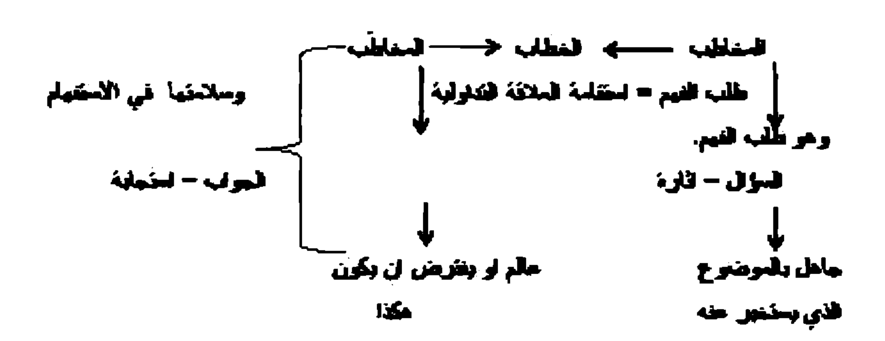
(3) ينظر:/ 27.

(4) ينظر:البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب/ 245.

المخاطِب ومحيطه الاجتماعي وكيفية جلب أنتباهه تؤثر في تركيب الخطاب، ولا يخرج الاتجاه التداولي عن أطر هذه الأقطاب[1].

وتجاهل العارف فن قائم على الخطاب الاستفهامي الذي يقوم إطاره الدلالي على المخاطِب الذي يريد من المخاطَب امراً لم يستقر عنده، ويستمد هذا الخطاب من معين الخطاب الاخباري بجعل الاستفهام استخباراً، لاحتضان الخطاب الإخباري معلومات ومضامين زمانية أو مكانية او حالية، يبحث التركيب الاستفهامي عن كشفها واستظهارها بتقنياته الخاصة بهذه المعلومات الدلالية، ولذلك عدًّ التركيب الإخباري جملة حاضنة للشيء الذي تستخدم هذه الأدوات في السؤال عنه[2].

وشأن الخطاب الاستفهامي في تجاهل العارف شأن انواع الخطابات الأخرى في تأدية الوظيفة التعبيرية والإدراكية الناجمة عن تداعيات السياق الاستفهامي القاضي بتكوين حلقة كلامية ديناميكية متواصلة بين طرفي الخطاب بفعل عمليتي الإثارة والاستجابة المتبادلتين بينهما مما يمد فعل السؤال والجواب بوظيفة ثنائية (تعبيرية وإدراكية) [3]. ويمكن توضيح ذلك في المعادلة الآتية:



اذن الناتج من هذه المعادلة طلب الفهم، واذا ما انتفت هذه الخاصية تحول الاستفهام الى إلمجازات اخرى يتحول بموجبها التركيب من استفهام حقيقي إلى تجاهل العارف

---

(1) ينظر: الانزياحات الخطابية والبيانية في كتاب دلائل الأعجاز/ 34. (رسالة ماجستير).

(2) ينظر: تجاهل العارف، قراءة تداولية/ 6. (بحث).

(3) ينظر: البحث الدلالي في كتاب سيبويه، دخوش جارالله/ 263-264.

الذي لا يهدف إلى الحصول على اجابة وإنما يستفهم لنكتة بلاغية، يكشف عنها السياق وتدل عليها قرائن الأحوال[1].

ويقول ابو عبيدة في ذلك: هذا باب تفهيم وليس باستفهام عن جهل ليعلمه وهو يخرج مخرج الاستفهام ومثل له بقول جرير[2]:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ المَطايا   وَأَنْدَى العالَمِيْنَ بطونَ راحِ

وقال بأنه لم يستفهم، ولو كان استفهاماً ما اعطاه عبدالملك مائة من الإبل برعاتها[3]. إذ يهدف المخاطِب الى تحقيق افعال إنجازيه وهذا يقتضي من المخاطَب ان لا يقوم بقراءة حرفية للملفوظ او على الأقل لا يكتفي بتلك القراءة. ولأن تجاهل العارف القائم على الاستفهام المجازي لا يستدعي الجواب الذي يستدعيه الاستفهام الحقيقي، وإنما يكون الجواب على حسب معرفة الغرض من السؤال[4]. وهذا مايسمى بالاستلزام الحواري[*]، إذ تتجاور العبارة الواحدة بمعناها الحرفي الممثل له داخل البنية، لتكتسب دلالات اضافية عبر مساق التخاطب[5]، ونتيجة لذلك تظهر القوة الإنجازية الاستفهامية للسؤال البلاغي ضعيفة لتحل محلها قوة انجازية أخرى كالتقرير والتوبيخ....،فعملية التواصل في تجاهل العارف تكون كالآتي[6]:

---

(1) ينظر: تجاهل العارف، قراءة تداولية/ 7. (بحث).

(2) ديوان جرير، محمد بن حبيب: 1/ 85.

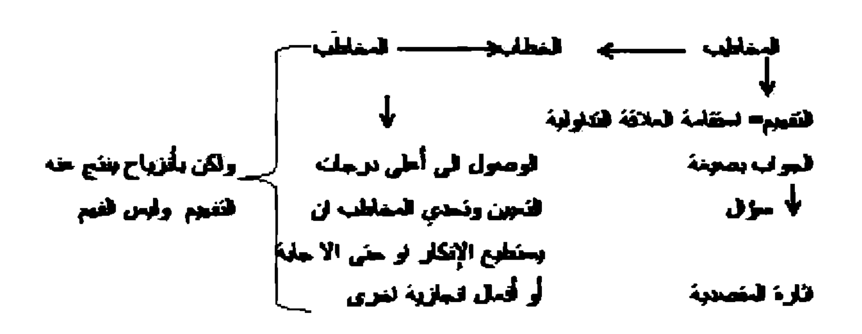
(3) ينظر: مجاز القرآن، ابو عبيدة: 1/ 184.

(4) اساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين/ 419.

(*) مصدر الاستلزام يتجلى في الخرق المقصود لاحد المبادئ الاربعة: مبدأ الكم، مبدأ الكيف، مبدأ الملائمة، مبدأ الجهة، فكلما خرق أحد هذه المبادئ وانهك تصير العبارة مراد بها غير معناها الحرفي. ينظر: دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، احمد المتوكل/ 102.

(5) نظرية الافعال الكلامية في البلاغة العربية، ملاوي صلاح الدين/ 21. (بحث).

(6) ينظر: تجاهل العارف قراءة تداولية/ 7. (بحث).



فالعدول الحاصل في البنية الاستفهامية إلى بنية تجاهل العارف تعد علاقة دالة على بلاغة المخاطِب، وفنية الخطاب، فالمبدع يمتلك القدرة على نقل افكاره في اشكال وطرق متنوعة ليكسب النص غموضاً فنياً يُدخله في دائرة الاحتمالات ويكشف قيمته الدلالية والجمالية. وعليه فإن الخاصية اللغوية لتجاهل العارف يمكن ان تثير انفعالات متعددة ومتميزة تبعاً للسياق الذي ترد فيه، وينتج عن ذلك ان الانفعال نفسه يمكن ان تثيره بوسائل أسلوبية متعددة[1]، "فعندما يطالب المخاطِب غيره بمشاركته اعتقاداته، فان مطالبته لا تكتسب صيغة الإكراه، ولا تُدْرج على منهج القمع وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلاً استدلالية متنوعة تجر الغير جراً الى الاقتناع برأي المخاطِب، وإذا اقتنع المخاطَب بهذا الرأي، كان كالقائل به في الحكم، واذا لم يقتنع به، ردّه على قائله، مُطلعاً إياه على رأي غيره، ومطالباً إياه مشاركته القول به"[2] فيحدث لدينا الاقناع والاقتناع. فالاقناع ما كان من المخاطِب، والاقتناع ما حصل من المخاطَب، والاقتناع يترتب على الاقناع.ان حصر المعاني البلاغية للخطاب الاستفهامي أمر يصعب تحقيقه لأن المعاني تتوزع على مساحة شاسعة من العواطف والانفعالات الانسانية التي يصعب حصرها وهي تتغير في سياق الكلام الذي يكون فيه من الدلائل والقرائن والاشارات النفسية، والإيحاءات الشعورية عند الباث والمستقبل على السواء، ما يفتح المجال لتقرير معانٍ بلاغية كثيرة لأدوات الاستفهام[3]. كما وان من طبيعة

---

(1) البلاغة والأسلوبية/ 221.

(2) في اصول الحوار وتجديد الكلام، طه عبدالرحمن/ 38.

(3) ينظر: البنى الأسلوبية في النص الشعري، راشد بن حمد/ 215.

الانسان اذا لم يُرد التصريح بالمعنى الذي يقصده فإنه يتخذ للإشعار به أسلوباً غير مباشر. ومن الأساليب الذكية غير المباشرة ان يحاول جعل المخاطَب هو الذي يعبر بنفسه عن المعنى، او يدركه، ولو لم يعبر عنه بكلامه. والطريق السهل للوصول الى هذه الغاية تكمن في تجاهل العارف إذ يطرح المتكلم على المخاطَب جملة استفهامية موجهة توجيهاً خاصاً، إذ يحيطها بقرائن تجعله يدرك المعنى بنفسه[1].

ومن ذلك تحليل سيبويه نفسه للخطاب الاستفهامي المقرون بالهمزة، واستنباطه لدلالة التوبيخ والتقرير المترتبين على عدم إرادة المخاطِب توجيه السؤال، لعلمه بمضمون الحدث، وإرادة التأثير في المخاطَب ودفعه إلى الإقرار بما فعله أو لاثبات شدة انكار المخاطِب وتوبيخه له، تدليلاً على ان المخاطَب فعلَ فعلاً يستلزم توبيخه عليه وتقريعه[2]. والواقع ان تقسيم الكلام على هذه المعاني والمقاصد والأغراض قائم على الأحوال المختلفة للكلام بحسب المتكلم ومقصوده، والسامع وتأويله، والمقام وسياقاته، وهذه كلها شروط تداولية الخطاب. فالمرسِل مثلاً له ارتباطه الوثيق بالعناصر المتممة لعملية التوصيل الأدبي (المرسِل اليه والرسالة والشفرة والسياق وقناة الاتصال)، كما وان لبعضها مع البعض الارتباط ذاته.

ومن اهم تلك الصلات صلة المرسِل بالمرسَل اليه، إذ تربط المرسِل بالمرسَل اليه علاقة تأثير، لأن المرسِل المبدع يطمح فيما يطمحه الى ان يؤثر من خلال ابداعه في الآخرين الذين يوجه اليهم ذلك الأبداع[3] إذن هناك صلة وثيقة بين تجاهل العارف والاتصال. فالتداولية تهتم بثلاثة معطيات كما ذكرنا لما لها من دور فعال في توجيه التبادل الكلامي وهي (المخاطَب والمخاطِب والسياق) وهذه العناصر متوفرة في الآلية التركيبية لتجاهل العارف الذي هو كما قلنا (سؤال المخاطِب) لـ (المخاطَب) عن شيء يعلمه ليخرج الكلام إلى المقصدية المرادة من المخاطِب ليحقق الإفادة لدى المخاطَب[4]، ويجب على المخاطِب ان

---

(1) ينظر: البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، عبدالرحمن حسن حبنكة/ 271.

(2) ينظر: البحث الدلالي في كتاب سيبويه، دلخوش جارالله/ 270.

(3) ينظر: نظرية التوصيل في النقد الأدبي العربي الحديث، ، سحر كاظم حمزة/ 72. (رسالة ماجستير).

(4) ينظر: تجاهل العارف، قراءة تداولية...، (بحث).

يمتلك كفاءة تواصلية لكسب تأييد المتلقين لرأيه وما يعرضه عليهم وتتميز هذه الكفاءة بالمهارات الآتية[1]:

1- مهارة التحليل والابتكار في عملية عرض الفكرة المراد ايصالها من خلال اسلوب تجاهل العارف.
2- مهارة التعبير والعرض المنظم للأفكار.
3- مهارة الضبط الانفعالي.
4- مهارة فهم دوافع نقد الآخر.

وهذا بدوره يقابل لدى المتلقين شرطاً واحداً وهو التهيئة النفسية قصد استمالة المتلقي وإعداده لاستقبال الموضوع المقصود من الخطاب. فتجاهل العارف يدخل في نطاق التداولية التواصلية، أي كلام مرسل يحمل قصداً ومعنى وفائدة يريد المتكلم إيصالها إلى المتلقي. فيكون الاستفهام فعلاً كلامياً مباشراً وما يخرج اليه يُعد فعلاً كلامياً غير مباشر. ولذلك نريد الإشارة هنا إلى ان الأفعال اللغوية غير المباشرة، يتم التوصل اليها بعد القيام بعملية استدلالية تصبح معها البنية اللغوية الظاهرة للملفوظ مجرد ممر أو معبر للوصول إلى الفعل الانجازي غير المباشر من خلال البنية اللغوية للملفوظ والعملية الإستدلالية التي يقوم بها، وهو يُعد اكتشافاً لغير المنطوق به من المنطوق دون ان تكون بينهما علاقة تضمن منطقية[2]. ويشكل الاستفهام في تجاهل العارف اسلوباً رئيساً من أساليب التوصيل وتكمن أهميته في أنه ينقلنا الى مشهد حي يدركه المتلقي من خلال مجموعة من المعاني البلاغية التي تسهم في إبراز جانب من الجوانب الفنية والجمالية لذلك المشهد، ولكونه رسالة خطابية يتطلب وجود طرفين رئيسين هما: المرسل والمستقبل، وبهذا الفهم الأسلوبي والتداولي يكون الاستفهام فعلاً كلامياً مباشراً وما يخرج اليه يُعد فعلاً كلامياً غير مباشر[3].

---

(1) ينظر: آليات الاقناع في الخطاب القرآني، سورة الشعراء نموذجاً، دراسة حجاجية، هشام بلخير/ 27- 28. (رسالة ماجستير).

(2) ينظر:استراتيجيات الخطاب، عبدالهادي بن ظافر الشهري/ 370.

(3) ينظر: لغة الخطاب القرآني في بني اسرائيل، لافي محمد محمود/ 82. (رسالة ماجستير)

وبالنظر إلى معنى الاستفهام بوصفه غرضاً إبلاغياً متعلقاً بالتحقيق وعدمه (في التصور والتصديق معاً) أو بمصطلحات المعاصرين "فعلاً كلامياً استعلامياً" يقوم بوظيفة تواصلية في غاية الأهمية، وضع النحاة العرب لأسلوبه بعض القيود التركيبية حتى لا يفقد هويته الإنجازية، ليكون محافظاً على معناه الفني فيكون حقلاً كلامياً ناجحاً، ويحقق شرط الفائدة الخاصة التي يتوخى المتكلم ايصالها الى المخاطَب[1]. ونستطيع القول ان تجاهل العارف من المجاز المتكلم ومرتبط اساساً بالمتلقي أو السامع لأنه متوقف عليه، فـ السامع هو من ينشأ الخطاب ومن اجله هو مشارك في انتاج الخطاب مشاركة فعالة وإن لم تكن مباشرة، فالمتكلم حين يراعي مقام الخطاب، واصول السامع، وأشكال القاء الخبر إليه وأنماط الطلب.... وما الى ذلك من ظروف الحديث المختلفة، فهو إنما يستحضر السامع في كل عملية إبلاغية، وهذا ما وضحه الرازي في كلامه حين قال:-

"إذا تكلمنا بكلام نقصد منه تفهيم الغير، عقلنا معاني تلك الكلمات ثم لما عقلناها أردنا تعريف غيرنا تلك المعاني ولما حصلت هذه الإرادة في قلوبنا حاولنا ادخال تلك الحروف والأصوات في الوجود لنتوسل بها الى تعريف غيرنا تلك المعاني"[2].

تجاهل العارف والمعنى المفارقي:

المفارقة احدى الطرائق في اللغة ضمن سياق النص وخارجه، وتتحدد علاقة المفارقة على التضاد بين الدلالة المعجمية للمنطوق، وبين الدلالة الجديدة التي يظهرها السياق، وهي دلالة يمكن ان يطلق عليها دلالة المفارقة.

وابتداء قبل تحديد علاقة المفارقة بتجاهل العارف علينا ان نعرج على المعنى اللغوي والاصطلاحي وصولاً الى هذه العلاقة:

الفرق: تفريق بين فرقاً حتى يتفرقا ويفترقا، وتفارق القوم وافترقوا: أي فارق بعضهم بعضاً[3]، والفاروق من الناس فهو الذي يفرق بين الامور ويفصلها، من قولنا: فرق

---

(1) ينظر: التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي/ 197.

(2) التفسير الكبير: 21/ 49.

(3) ينظر: العين، الفراهيدي: 5/ 147، مادة(فرق).

فرْقا وفرُقا بالضم، أي فصل[1]، والفرقان: القرآن، وكل ما فرق بين الحق والباطل فهو فرقان[2]، والمفارقة، اسم مفعول لـ(فارق) من الجذر الثلاثي (فرق) ومصدرها (فَرْقَ) بتسكين الراء، والفرق خلاف الجمع، وهو تفريق بين شيئين[3]، ومفرق الطريق متشعبه الذي يتشعب منه طرق اخرى، ويقال: فارق الشيء مفارقة وافتراقاً أي باينه[4]، وبين الخصوم: حكم وفَصَل[5].

فالمفارقة هي: الفرق، والافتراق، الفصل، والتباين، والتمييز بين شيئين أو أمرين، ولاسيما اذا كان هذان الامران على طرفي نقيض، أو أن احدهما خلاف الآخر، أو بالضد منه، ولعل هذا المعنى يبقى احادياً، مالم يردف بالمعنى الاصطلاحي للمفارقة حتى تستقيم طرفا المعادلة من كلتا زاويتي الرصد.

أما اصطلاحاً:

فمن البديهي ان نذكر ان العرب لم يؤسسوا لمصطلح المفارقة قديماً، ولا سيما في الدراسات اللغوية والبلاغية على وجه الخصوص، ولكننا على الرغم من ذلك لا نعدم ان نجد سلسلة من الانماط المفارقية، او قوانين انتاجها، وقد ذكرت في الدراسات العربية ولاسيما البلاغية منها، كالسخرية، والتورية، والتعريض، وتجاهل العارف، والعكس،.... وكل هذه الاشكال البلاغية وغيرها تندرج تحت ما يسمى بالمفارقة اللفظية او اللغوية التي تقوم في صياغتها على معايير التباين والاختلاف والتناقض المؤدية الى نشوء التباعد الدلالي بين المؤتلفات والمختلفات التي لو صيغت حسب منطقها التقليدي لما حصلت الاستجابة التي تتوق لها النفوس.

---

(1) ينظر: جمهرة اللغة، ابن دريد: 2/ 785، مادة (فرق).

(2) ينظر: مختار الصحاح، الرازي: 1/ 238، مادة (فرق).

(3) ينظر:لسان العرب، ابن منظور: 10/ 299، مادة(فرق).

(4) ينظر:م . ن: 10/ 301.

(5) ينظر:المعجم الأوسط، الطبراني: 2/ 685.

وعليه نستطيع عدّ المفارقة: شكلاً بلاغياً من الكلام يكون فيه المعنى الحرفي لكلام معين مضاداً لذلك المعنى المقصود، أي عرض وجهتي نظر متخالفتين بين مفهوم شائع وآخر ذاتي فكري، وكلما اشتد التضاد بينهما برزت المفارقة مما يقضي الوضوح والايجاز –احداث ابلغ الاثر باقل الوسائل اللغوية– شرط ان تستفز ذهن المخاطَب وتحفزه لتجاوز المعنى الظاهر الى المعنى المقصود.

والمعنى المفارقي في تجاهل العارف يتحقق عبر رسالتين مفارقتين الاولى: تتمثل بالمعنى الحرفي الذي يتلقاه المخاطَب والقائم على الاستفهام، وهناك المعنى الحقيقي الذي يمثل مقصدية المخاطِب، وهذه المقصدية لا يدركها المخاطَب الاّ بعد فك شفرة الرسالة الحرفية وتفسيرها، فاذا توقف عند المعنى الحرفي فيغدو غير مدرك للمعنى، واذا ما تجاوز المعنى الحرفي الى المعنى المقصدي فإنه يغدو فاهماً للمعنى المفارقي الناتج من تجاهل العارف ولكن فهمه هذا جاء بعد تمثل ذهني وتفسيري لسياق النص[1]، وهذا ما يسمى بأزدواج المعنى في المفارقة[2]، أي وجود مستويين للمعنى في التعبير الواحد، المستوى السطحي للكلام على نحو ما يعبر به والمستوى الكائن الذي لم يصرح به، ولا يتم الوصول الى ادراك هذه المفارقة الاّ من خلال ادراك التعارض او التناقض في الكلام من خلال قرينة او مفتاح ليتسنى اكتشاف المعنى المقصود، وعادة ما تكون هذه القرينة او المفتاح سياقية وهذا يعد الشرط الثاني المسمى تنافر الادراك[3]. ولكي يحقق المعنى المفارقي فعله في التنافر، وهو في صدد الانتقال بين المستويين: فلا بد ان تسلك طريق الخداع – وهو ما يسمى خداع الاداء ويكون بما يأتي:– المراوغة تعني المفارقة اللغوية التي يتمثل عملها في استخدام المخاطِب لكل الحيل اللغوية الممكنة، وهي عندما تتعمد ان تقول شيئاً وتعني شيئاً آخر كلية، ويحدث ذلك من خلال المهارة الفائقة في تحريك اللغة[4]، فالمتكلم آخذاً في كلامه وهو عالم بحقيقة ما هو

---

(1) ينظر: المفارقة الروائية –الرواية العربية نموذجاً–، صالح محمد عبدالله/ 179. (اطروحة دكتوراه).

(2) المفارقة، نبيلة ابراهيم، / 139. (بحث).

(3) ينظر: م. ن/ 139.

(4) ينظر: المفارقة اللغوية في معهود الخطاب العربي، دراسة في بنية الدلالة، عاصم شحاته علي/ 4-5، http:llirep. iium. edu. My/□□□

متكلم فيه ثم يسأل عن بعضه وهو يعلم حقيقته ليخرج كلامه الى مخرج آخر تجاهلاً بما هو عارف به تلعباً بالفصاحة[1].

وبذلك تتجاوز وظيفة تجاهل العارف الفطنة وشدة الانتباه الى تشكيل دلالي جديد في الكلام وهو (الاصلاح) من خلال حث المخاطَب على التفكير وتحفيز حواسه الادراكية ليتم استدراجه واقامة الحجة عليه، ومن هذا المنطلق تمثل آلية تجاهل العارف قوانين لإنتاج البنية المفارقية، فتصبح بنية الخطاب في المعنى المفارقي متشكلة من:

← المخاطِب الرسالة ← المخاطَب] متلقٍ للمفارق القولية -تجاهل العارف- ويكون مضطراً الى ممارسة تعاقبية كي يدرك المعنى الذي قد يحصل على مستوى الجملة

فالإرسال يحدث من طرف واحد اما المتلقي فقد يكون واحداً وقد يكون غير خاضع للحصر، فتتعدد المفاهيم بتعدد القراءات لان المعنى من الصعب ادراكه. وعليه تصبح المفارقة في تجاهل العارف دعوة للمتلقي لربط نفسه بها، وذلك لتفسيرها تفسيراً مقبولاً، ولفهم النص وتركيبه، وهي مهارة خاصة للعلاقة بين المقال والمقام وعامل من عوامل التطور الدلالي للغة[2].

جماليات تجاهل العارف وبلاغته :

يعد تجاهل العارف فناً بديعياً من محاسن الكلام، لما ينطوي عليه من قيمة تعبيرية وقدرة على كسر افق التوقع والمفاجأة، فكلما زاد الفرق بين ما يتوقع حدوثه وبين ما يحدث فعلاً يبدو تجاهل العارف اكثر وضوحاً واعمق اثراً، إذ يثار لدى المتلقي تساؤلات عدة وتفسيرات متنوعة، فهو تقنية فنية يبدي فيها المتكلم تفوقاً ابداعياً يموه به على المتلقي من اجل تحفيزه واستفزازه. ولقد ذكرنا ان حقيقة الاستفهام هي طلب الفهم، فأنت تسأل المخاطَب عما لا تعلمه، طلباً للعلم به، ولكن قد يخرج عن حقيقته بأن يقع ممن يعلم، ويستغني عن طلب الإفهام الى التفهيم، منتقلاً في احد اقسامه الى تجاهل العارف، ولهذا

---

(1) جوهر الكنز/ 208

(2) ينظر: تجاهل العارف قراءة تداولية...، (بحث).

الخروج اسبابه واغراضه البلاغية التي تدفع المتكلم الى عدم الفهم لنفسه، وانما يريد بـه تفهيـم المخاطَب او السامع، لنكتة بلاغية يخرج اليها كأن تكون مبالغة في المدح أو الـذم او التدلـه في الحب او التقرير او التوبيخ او التحقير او التعريض او التأكيد او غير ذلك[1]، ونجد ابـن جـني يفصل هذه الاسباب التي يسأل السائل عما يعرفه لأجلها وبسببها فيقـول: 'واعلـم أنـه لـيس شيء يخرج عن بابه الى غيره الاّ لأمر قد كان وهو على بابـه ملاحظـاً لـه، وعلـى صـدد مـن المهجوم عليه، وذلك ان المستفهم عن الشيء قد يكون عارفاً به مع استفهامه في الظـاهر عنـه، لكن غرضه في الاستفهام عنه اشياء: منها ان يُرِى المسؤول أنه قد خفي عليـه ليـسمع جوابـه عنه، ومنها ان يتعرَّف حال المسؤول هل هو عـارف بمـا الـسائل عـارف بـه، ومنهـا ان يُـرِى الحاضر غيرهما أنه بصورة السائل المسترشد، لما له في ذلك من الغرض، ومنهـا ان يُعـد ذلـك لما بعده مما يتوقعه، حتى ان حلف بعدُ أنه قد سأله عنه، حلف صادقاً، فأوضح بـذلك عـذراً، ولغير ذلك من المعاني التي يسأل السائل عمَّا يعرفه لأجلـها وبـسببها، فلمـا كـان الـسائل في جميع هذه الاحوال قد يسأل عمَّا هو عارف، أخذ بذلك طرفا مـن الايجـاب، لا الـسؤال عـن مجهول الحال'[2]، فيبلغ الكلام به الذروة العليا، ويحل في الفصاحة المحل الأعلـى، ولـيس هـذا فحسب بل تكمن فائدته ايضاً في المبالغة في المعنى والتأكيد على الشيء الـذي تجاهـل معرفتـه وقد فسر مجيء المبالغة فيه بـــ 'بلوغ الغاية في غرض المتكلم ومقصوده'[3]، فيكـون الهـدف مـن استخدام تجاهل العارف هو رفع درجة التخيل الدلالي للإشـارة عـن طريـق عقـد ازدواجيـة بينها وبين تصورات ذهنية يقترحها او يسأل عنها المتكلم كأبعـاد اضـافية لمـدلولات الاشـارة لغرض تكثيف الدلالة في النص، كجزء من احساس المتكلم لهـذه الحاجـة[4]، لوضـع المتلقـي في أزمة حقيقية وامتحان صعب، إذ ان صاحب الحجـة الأقـوى والثقافـة الأكثـر هـو الأقـدر على توجيه معنى السياق على حد قول السجلماسي: 'ولـذلك هـذا النـوع مـن علـم البيـان، واساليب البديع هو من الكـلام الرائـق، والمبالغـة الحـسنة، والقـول الجـزل الفـصيح، وبليـغ

---

(1) ينظر: حسن التوسل الى صناعة الترسل، الحلبي/ 231.

(2) الخصائص: 2/ 466- 467.

(3) المبالغة في البلاغة العربية، تاريخها، وصورها، عالي سرحان/ 191، (رسالة ماجستير).

(4) ينظر: الخطيئة والتكفير، عبدالله الغذامي/ 98.

الحجاج القاطع للنزاع، الحاسم للعناد، الهاجم بما فيه من التعريض والتورية بالمجادل الى الغرض والغلبة وفل شوكة المخالف بأهون الهويني وأقل العمل"[1] فالحجة العقلية المسوقة عن طريق الجدل هي احدى الوسائل الضرورية لحضور الجانب العقلي من النفس لهذا السبب استخدم الخلفاء الراشدون تجاهل العارف كوسيلة من وسائل الاقناع بالحجة والبرهان لتقرير الحق ودفع الباطل "فقد يخاطب البليغ نفوساً لازمها الجهل مع زيف العقل واعتساف الحكم مع خطأ الرأي، وغلبة الهوى مع فساد الوهم وحينئذ لا بد ان تتناصر قوى العقل جميعاً على كسر هذه المقاومة من طريق البرهان وذلك عمل المجادل والجدل عصب البلاغة"[2]، فالجمع بين الجدل والبلاغة هو عملية تزواج بين اسلوبي الاقناع والامتاع، فيكون إذ ذاك اسلوب تجاهل العارف أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطَب، وتوجيه سلوكه، لما يهبه هذا الامتاع من قوة في استحضار الاشياء، كما ان مفتاح الحجة الى العقل هو الوجدان فلا يمكن ان يقتنع العامي من الناس بحجة الاّ بمخاطبته واستثارة وجدانه، فما يخرج إليه تجاهل العارف من اغراض كالإنكار والتكذيب والتوبيخ والتقرير... الخ هي صور من صور التحول الأسلوبي واداة فنية دالة على الغرابة، والغموض، والاستفزاز واللياقة واللذة والمفارقة فـ"هو من مُلَح... وطرف الكلام وله في النفس حلاوة وحسن موقع"[3]. فشرط النص القادر على الثراء الدلالي يكمن في الفاظه وسياقاته، فالجمالية على سبيل الذكر لا الحصر تكمن في النص الغامض...اي الذي يحمل تأويلات مختلفة ومعاني متعددة[4]، وبهذا المعيار تصبح سياقات تجاهل العارف احدى فنيات التحول الاسلوبي التي تنتقل بها اللغة الى لغة قادرة على تشكيل دلالات امام المبدع والمتلقي على حد سواء.

فالمخاطِب يمارس التمويه ليوقع بالمتلقي عن طريق العدول الاسلوبي في إلقاء السؤال. ويلجأ المنشئ عبر هذا الاستخدام الى وضع المتلقي في ازمة حقيقية عندما يقوم

---

(1) المنزع البديع/ 278.

(2) دفاع عن البلاغة، احمد حسن الزيات/ 37.

(3) العمدة: 2/ 66.

(4) ينظر: الشعرية العربية، ادونيس/ 39.

بأقصاء المعنى، وإخفائه في كشف المعاني التي يقع عليها المتلقي بشكل مباشر، كل ذلك يأتي لهدف وغاية هو استنهاض همة المتلقي باستفزازه وصولاً به الى الغرض والمقصدية.

أي اننا في تجاهل العارف نتوصل الى فهم المعنى المقصود ليس من خلال ما يدل عليه لفظاً، بل ما يكمن في اللفظ الذي قيل من معنى لم يدل عليه القول، مما يتيح المجال امام المخاطِب، لأن يتصرف بالقول، وبالطريقة التي يريدها، بوضعه الفاظاً لها اكثر من دلالة، إذ تمنح السياقات مزيداً من التمويه على المتلقي بقصد تحفيزه، وهي نفسها التي باستطاعة المتلقي بسببها ان يحول مسار القصد عند المخاطِب، بما يتلاءم واحتياجاته النفسية.

المصادر والمراجع:

- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر محمد السيوطي (ت911هـ)، تحقيق:محمد ابو الفضل ابراهيم، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1394هـ -1974م.
- الأثر القرآني في نهج البلاغة، د. عباس علي حسين الفحام، منشورات الفجر للطباعة والنشر بيروت- لبنان، الطبعة الاولى، 1430هـ- 2010م.
- اخبار عمر واخبار عبدالله بن عمر، تأليف، علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي، دار الفكر للطباعة والنشر- بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- ادب الكاتب، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري(ت276هـ)، تحقيق: محمد الدالي، نشر مؤسسة الرسالة، (د.ط) (د.ت).
- أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت538 هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.
- اساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، د. قيس اسماعيل الاوسي، بيت الحكمة للنشر-بغداد، (د.ط)، 1989م.
- استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتب المتحدة بنغازي- ليبيا، الطبعة الاولى، 2004م.
- الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ركن الدين محمد بن علي بن محمد الجرجاني (ت بعد729هـ)، علّق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، 1423هـ - 2002م.

- الاطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم، للعلامة ابراهيم بن محمد بن عصام الدين الحنفي (943هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- الامثال في الحديث النبوي الشريف، محمد جابر فياض العدواني، مكتبة المؤيد للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، 1414هـ- 1993م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي المعروف بالخطيب القزويني (ت739هـ)، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، نشر دار الجبل بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- البحث الدلالي في كتاب سيبويه، د. دلخوش جارالله، دار دجلة عمان الاردن- بغداد العراق، الطبعة الاولى، 2007م.
- بديعيات الأثاري، زين الدين شعبان بن محمد القرشي الاثاري(ت828هـ) تحقيق: د. هلال ناجي، مطبعة الاوقاف بغداد، (د.ط)، 1977م.
- البديع في البديع، ابو العباس، عبدالله بن محمد المعتز بالله ابن المتوكل ابن الرشيد العباس (ت296هـ)، نشر دار الجبل للطباعة، الطبعة الاولى، 1410هـ- 1990م.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دارالمعرفة، بيروت، الطبعة الاولى، 1376هـ-1957م.
- بغية الأيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبدالمتعال الصعيدي (ت1391هـ)، الناشر مكتبة الآداب، الطبعة السابعة عشر، 1426هـ- 2005م.
- البلاغة الاصطلاحية، عبده عبدالعزيز قلقيلة، نشر دار الفكر العربي- القاهرة، الطبعة الثالثة، 1412هـ- 1992م.
- البلاغة والاسلوبية، د. محمد عبدالمطلب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الاولى، 1994م.

- بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، 1992م.
- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ-1996م.
- البلاغة العربية قراءة أخرى، د.محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة – مصر، الطبعة الأولى، 1997م.
- البلاغة العربية المعاني، البيان، البديع، د، احمد مطلوب، الطبعة الاولى، 1980م.
- البلاغة عند السكاكي، احمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة بغداد، الطبعة الاولى، 1384هـ-1964م.
- البلاغة والمعنى في النص القرآني، تفسير ابو السعود نموذجاً، حامد عبدالهادي حسن، مركز البحوث والدراسات الاسلامية، الطبعة الاولى، 2007م.
- البنى الاسلوبية في النص الشعري، د. راشد بن حسن الحسيني، دار الحكمة- لندن، الطبعة الاولى، 2004م.
- البنى والدلالات في لغة القصص القرآني دراسة فنيّة، د.عماد عبد يحيى، دار دجلة، عمان – المملكة الأردنية الهاشمية، الطبعة الأولى، 2009م.
- البيان والتبيين، عمرو بن محبوب ابو عثمان الجاحظ (ت255هـ)، نشر دار مكتبية الهلال- بيروت، (د.ط)، 1423هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزّبيدي (ت 1205هـ)، تحقيق:مجموعة من المحققين، نشر دار الهداية، (د.ط)،(د.ت).
- التبيان في علم البيان، المطلع على اعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن الزملكاني (ت651هـ)، تحقيق: د. احمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، مطبعة العاني، الطبعة الاولى، 1964م.

- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ابن أبي الأصبع المصري (ت654هـ)، تحقيق: حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة – الجمهورية العربية المتحدة، (د.ط)، 1963م.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي (1393هـ)، الدار التونسية للنشر- تونس، (د.ط)، 1984م.
- التحويل في النحو العربي، د. رابح بو معزة، عالم الكتب الحديث عمان- الاردن، الطبعة الاولى، 1429هـ- 2008م.
- التداولية عند العلماء العرب، د. مسعود صحراوي، دار الطباعة والنشر- بيروت.
- التراكيب التوليدية التحويلية في شعر الراعي النميري، اسماعيل حميد حمد امين، الطبعة الاولى، 1431هـ-2010م،.
- التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبدالقاهر، د. عبدالفتاح لاشين، دار المريخ للنشر الرياض-السعودية، (د.ط) (د.ت).
- التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن دراسة بلاغية تحليلية، د. عبد العزيز بن صالح العمار، المجلس الوطني للإعلام- الامارات، الطبعة الاولى، 1428هـ-2007م.
- التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمان- الاردن، الطبعة الرابعة، 1427هـ-2006م.
- التعبير القرآني والدلالة النفسية، د. عبد الله محمد الجّيوسي، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، الطبعة الثانية، 1427هـ-2007م.
- التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الحكيم، د. عبد العظيم ابراهيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1428 هـ-2007 م.
- التلخيص في علوم البلاغة، للإمام جلال الدين محمد القزويني الخطيب، ضبط وشرح: د. عبدالرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، (د.ط) (د.ت).

- التلقي والتأويل مقاربة نسقية، محمد مفتاح، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، 1994م.
- التواصل اللساني والشعرية مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون، الطاهر بن حسين بو مزبر، الدار العربية للعلوم- الجزائر- الطبعة الاولى، 1428هـ-2007م.
- جمالية الخبر والأنشاء، دراسة جمالية بلاغية نقدية، أ.د. حسين جمعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، الطبعة الاولى، 2005م.
- جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، احمد زكي صفوت، المكتبة العلمية بيروت-لبنان، (د.ط) (د.ت).
- جمهرة اللغة، ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي (321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، نشر دار الكتب للملايين بيروت، الطبعة الاولى، 1987م.
- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي،تدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي سليمان الصالح، نشر المكتبة العصرية، بيروت (د.ط)، (د.ت).
- جولة تاريخية في عصر الخلفاء الراشدين، د. محمد السيد الوكيل، دار المجتمع للنشر والتوزيع-جدة، الطبعة الخامسة، 1423هـ-2002م.
- حاشية الدسوقي، محمد بن عرفة الدسوقي(ت1230هـ)، تحقيق: د. خليل ابراهيم خليل، دار الكتب العلميه، بيروت، لبنان.
- حسن التوسل في صناعة الترسل، شهاب الدين محمود الحلبي (ت725هـ)، تحقيق: اكرم عثمان يوسف، (د.ط) دار الحرية للطباعة، 1980م.
- الحيوان في الشعر الجاهلي، ا.د. حسين جمعة، دار مؤسسة رسلان للطباعة والنشر سوريا- دمشق، الطبعة الاولى، 2010م.
- خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبو بكر علي المعروف بابن حجة الحموي (ت837هـ)، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.

- الخصائص، ابي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الرابعة (د.ت).
- خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د.محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، أميرة للطباعة، القاهرة، الطبعة السابعة، (د.ت).
- الخصائص الموضوعية والاسلوبية في حديث القرآن عن القرآن، عبد العزيز بن صالح العمار، المجلس الوطني للإعلام- الامارات، الطبعة الاولى، 1428هـ-2007م.
- الخطاب النفسي في القرآن الكريم (دراسة دلالية أسلوبية)، د. كريم حسين ناصح الخالدي، دار النشر- عمان. الطبعة الاولى، 1428هـ-2007م،
- الخطيئة والتكفير من البنيوية الى التشريحية، عبدالله محمد القذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، 1998م.
- دراسات في البلاغة العربية، د.عبد العاطي غريب علام، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، الطبعة الأولى، 1997م.
- دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، د. احمد المتوكل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 1406هـ-1986م.
- دراسات منهجية في علم البديع، د.الشحات محمد أبو شيت، دار خفاجي للطباعة والنشر، القليوبية، الطبعة الأولى، 1994م.
- دراسة بلاغية في السجع والفاصلة القرآنية، د. عبد الجواد محمد طبق، دار الارقم للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، 1413هـ- 1993م.
- الدعاء للطبراني، سليمان بن احمد بن ايوب ابو القاسم الطبراني (ت360هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، نشر دار الكتب العلمية بيروت، (د.ط) (د.ت).
- دفاع عن البلاغة، احمد حسن الزياد، مطبعة الرسالة القاهرة- مصر، الطبعة الثالثة، 1945م.

- دلائل الاعجاز، عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، تعليق، ابو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الخامسة، 2004م، .
- ديوان ابي تمام، شرح الخطيب التبريزى، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف مصر، (د.ط) 1964م.
- ديوان جرير، شرح محمد بن حبيب، تحقيق: د. نعمان محمد امين، دار المعارف مصر، (د.ط) 1969م.
- ديوان ذي الرمة، شرح احمد حسن بسج، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الاولى، 1415هـ-1995م.
- ديوان زهير بن ابي سلمى، اعتنى به وشرحه: حمدو طمّاس، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1426هـ- 2005م.
- الشعرية العربية، ادونيس، دار الآداب- بيروت، الطبعة الثالثة، 1989م.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي (ت773هـ)، تحقيق: د.خليل ابراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م.
- العلاقات الدّلالية والتراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية، د.عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنيّة، الطبعة الأولى، 1419هـ-1999م.
- علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، د. هادي نهر، تقديم: د. علي محمد، دار الامل للنشر والتوزيع- الاردن، الطبعة الاولى 1427هـ-2007م.
- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق (دراسة تطبيقية على السورة المكية)، د.صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.
- علم النفس، محمد ابو العلا احمد، مطبعة القاهرة، الطبعة الاولى، 1984م.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابو الحسن علي بن رشيق القيرواني(ت463هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، نشر دار الجبل، الطبعة الخامسة، 1401هـ-1981م.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال بيروت – لبنان، (د.ط). (د.ت).
- غريب الحديث، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ)، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، نشر مطبعة العاني بغداد، الطبعة الاولى، 1397هـ.
- الفروق اللغوية، للإمام ابي هلال العسكري (395هـ)، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة- القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- في اصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الثانية، 2000م.
- في بلاغة الخطاب الأقناعي، د. محمد العمري، افريقيا الشرق-المغرب، الطبعة الثانية، 2002م.
- قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة، د. محمود عباس عبدالواحد، الطبعة الاولى، 1417هـ-1996م.
- القرآن والصورة البيانية، د.عبد القادر حسين، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م.
- قضايا الشعرية، رومان ياكبسون، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الاولى، 1988م.
- الكتاب، ابو عمر بن عثمان ابو بشر الملقب سيبويه (ت 180هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط) (د.ت).

- كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت395هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، (د.ط)، 1406هـ-1986م.
- كتاب الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلويّ اليمنيّ (ت 745هـ)، نشر المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ-2003م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت538هـ)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ.
- الكناية، محاولة لتطوير الإجراء النقدي، د. اياد عبدالودود عثمان الحمداني، جامعة ديالى/ كلية التربية، الطبعة الثانية، 2011م.
- اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي (ت880هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ود.علي محمد معوّض، شارك في التحقيق: د.محمد سعد رمضان حسن، ود.محمد المتولي الدسوقي حرب، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت711هـ)، دار صادر، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ-1994م.
- اللسانيات الوظيفية (مدخل نظري)، احمد المتوكل، منشورات عكاظ الرباط، (د.ط)، 1989م.
- اللغة في الدرس البلاغي، د. عدنان عبدالكريم جمعة، دار السياب للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، 2008م.

- اللغة والابداع، مبادئ علم الاسلوب العربي، شكري محمد عياد، الطبعة الاولى، 1988م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين نصر الله بن أبي كرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير الجزري (ت637هـ)، تحقيق : احمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع الفجالة- القاهرة، (د.ط) (د.ت).
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيَّمي (ت211هـ)، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي القاهرة، (د.ط)، 1381هـ.
- مدخل الى دراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة، مصطفى النحاس، مكتبة الفلاح- الكويت، الطبعة الاولى، 1981م.
- مدخل الى علم النص، تأليف، زتسيسلاف واورزنياك، تعليق: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار- القاهرة، الطبعة الثانية، 1431هـ-2010م.
- مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، منشورات دار الفكر قم- ايران، الطبعة الاولى، 1411هـ.
- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، (د.ط)، 1415هـ.
- معجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، دار المنار للنشر والتوزيع-جدة، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع- الرياض، الطبعة الثالثة، 1408هـ-1988م.
- معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، محمد حسن الشريف، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر-بيروت، الطبعة الاولى، 1417هـ-1996م.
- المعجم الفلسفي، تصدير: ابراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤن المطابع الاميرية، (د.ط)، 1403هـ-1983م.

- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د.أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت395هـ)، ت:عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،1399هـ-1979م (د.ط).
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين ابن هشام الأنصاري (ت761هـ)، تحقيق: د.مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، 1985م.
- المفارقة في شعر الرواد، قيس حمزة الخفاجي، مطبعة دار الارقم-بغداد، الطبعة الاولى، 1428هـ-2007م.
- مفتاح العلوم، يوسف بن ابي بكر بن محمد بن علي السكاكي(ت626هـ)، ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، نشر دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، (د.ط) (د.ت).
- المقابسات، ابو حيان التوحيدي، علي بن محمد العباس (400هـ) تحقيق: حسن السندوبي، الناشر دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، 1992م.
- مقالات في الاسلوبية، منذر عياشي، اتحاد الكتاب العرب دمشق، (د.ط)، 1990م.
- المقتصد في شرح الايضاح، عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، منشورات وثائق الثقافة العراقية، (د.ط)، 1982م.
- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم الأنصاري السجلماسي (ت704هـ)، تقديم وتحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط – المغرب، الطبعة الأولى، 1401هـ-1980م.
- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- النحو الوافي،عباس حسن (1398هـ)، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة، (د.ت).

- نسخ الوظائف النحوية في الجملة العربية، د. خديجة محمد الصافي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة – جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م.
- نضرة الاغريض في نصرة القريض، المظفر بن الفضل العلوي (ت656هـ)، تحقيق: د. نهى عارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، (د.ط)، (د.ت).
- نظرية الفعل الكلامي، د. هشام عبدالله الخليفة، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الاولى، 2007م.
- نهاية الارب في فنون الادب، احمد بن عبدالوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي البكري شهاب الدين النويري (733هـ)، دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، الطبعة الاولى، 1423هـ.
- نهج البلاغة، شرح بن ابي الحديد (656هـ)، دار احياء التراث العربي- بيروت، (د.ط) (د.ت).
- نهج البلاغة، تحقيق وتوثيق: صبري ابراهيم السيد، تقديم أ. عبدالسلام محمد هارون، نشر دار الثقافة الدوحة-قطر، (د.ط)، 1406هـ-1986م.
- شي الربيع بألوان البديع في ضوء الأساليب العربية، د.عائشة حسين فريد، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2000م.

الرسائل والأطاريح الجامعية:

- الاداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة، نجلاء عبدالحسين عليوي الغزالي، رسالة ماجستير، مقدمة الى كلية الآداب- جامعة الكوفة، بإشراف أ.د. حاكم حبيب الكريطي، 1423هـ-2002م.
- الأساليب البلاغية في تفسير نظم الدرر في تناسب الآيات والسور(للبقاعي ت885هـ)، عقيد خالد حمودي محيي الغراوي، اطروحة دكتوراه، مقدمة الى كلية

التربية –ابن رشد- جامعة بغداد، بإشراف أ.د. محسن عبد الحميد احمد، 1422هـ-2002م.

- الأسجاع في الحديث النبوي الشريف (صحيح البخاري)، احمد عباس داود، رسالة ماجستير، مقدمة الى كلية الآداب- جامعة الموصل، بإشراف أ.م.د. ميسر حميد سعيد العبيدي، 1426هـ-2005م.

- أسلوب الاستفهام في الأحاديث النبوية في رياض الصالحين دراسة نحوية بلاغية تداولية، ناغش عيده، بإشراف د. بوجمعة شتوان، رسالة ماجستير، مقدمة الى كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمرية- الجزائر، 2012م.

- الاشارات الألهية لأبي حيان التوحيدي، دراسة اسلوبية، نسرين ستار، رسالة ماجستير، مقدمة الى كلية الآداب، جامعة بغداد، بإشراف د. فائز طه عمر، 1429هـ-2008م.

- التصور والتصديق في العربية، هناء اسماعيل ابراهيم هويدي العاني، رسالة ماجستير، مقدمة الى كلية الآداب- جامعة بغداد، بإشراف أ.د. خديجة عبدالرزاق الحديثي، 1426هـ-2005م.

- التوازي التركيبي في القرآن الكريم، عبدالله خليف خضير الحياني، رسالة ماجستير، مقدمة الى كلية التربية، جامعة الموصل، بإشراف د. هاني صبري علي، 1425هـ-2004م

- نظرية التوصيل في النقد الادبي العربي الحديث، سحر كاظم حمزة الشجيري، رسالة ماجستير، مقدمة الى كلية التربية- جامعة بابل، بإشراف أ.م.د. قيس حمزة فالح الخفاجي، 1424هـ-2003م.

البحوث المنشورة في الدوريات:

- تجاهل العارف قراءة تداولية، د. أسماء سعود الخطاب، بحث مقبول للنشر في مجلة التربية والعلم، كلية التربية، جامعة الموصل،
- تجديد البلاغة، د. احمد مطلوب، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، المجلد السادس والخمسون، الجزء الاول، 1430هـ-2009م.
- الخطاب البلاغي وسياقات الدلالة القرآنية (دراسة في سورة نبأ)، د. مازن موفق صديق، مجلة التربية والعلم، المجلد السابع عشر، العدد الرابع، 2010م.
- السلوك الانفعالي في اسلوب الاستفهام دراسة لغوية تحليلية نفسية، علي محمد نور المدني، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاداب والعلوم الانسانية، المجلد السابعة عشر، العدد الاول، 1430هـ-2009م.
- مصطلح تجاهل العارف بين التنظير والتطبيق، د. باسم محمد ابراهيم، مجلة كلية الإمام الأعظم، العدد السادس، رمضان 1429هـ-2008م.
- المفارقة، نبيلة ابراهيم، مجلة فصول، المجلد السابع، العدد الثالث، 1989م.
- المفارقة اللغوية في معهود الخطاب العربي دراسة في بنية الدلالة، د. عاصم شحادة علي، مجلة الاثر، العدد العاشر.
- النسق والتناسق وأثره في التفسير (سورة التين نموذجاً)، احمد اسماعيل نوفل، المجلة الاردنية في الدراسات الأسلامية، المجلد الثاني، العدد الثاني، 1427هـ- 2006م.
- نظرية الافعال الكلامية في البلاغة العربية، د. ملاوي صلاح الدين، مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، العدد الرابع، 2009م.



يمثل هذا الاكتتاب الموسوم بـ(اللسانيات العربية، رؤى وآفاق) موسوعة لغوية حاوَلتْ أن تغطي مساحات اشتغال الدراسات اللسانية العربية الحديثة؛ ترجمة، وتوصيفا، ونقدا، وإجراء. وقد ضمت أربعا واربعين دراسة رائدة، لباحثين من مختلف الجامعات والمراكز البحثية في البلدان العربية، توزعت -بحسب مضامينها- في أربعة أجزاء. حملت في طياتها اجتهادات وآراء ومقترحات مهمة، نأمل أن تسهم في النهوض بواقع الدرس اللساني العربي اليوم، وأن تفتح آفاق البحث اللساني العربي على مساحات بِكر لم تدشن بعدُ. وتضمر ما بين دفتيها دعوة للسانيين العرب إلى العمل الجماعي الموضوعي، وتوحيد الجهود وتنسيقها.